

GOVERNMENT OF INDIA

ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

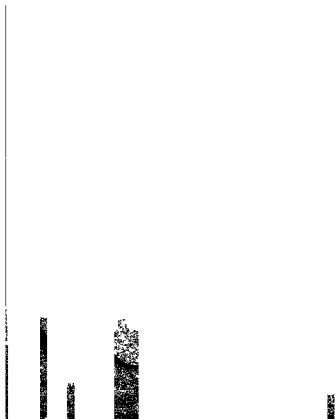
CENTRAL
ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 12152

CALL No. 572 / Rule.

D.G.A. 79

1353



GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CLASS _____

CALL No _____

D.G.A. 79.



INTERNATIONALES ARCHIV FÜR ETHNOGRAPHIE

INTERNATIONALES ARCHIV FÜR
ETHNOGRAPHIE

HERAUSGEGEBEN

VON

PROF. F. BOAS, NEW-YORK, N.Y.; L. BOUCHAL, WIEN; H. CHEVALIER, PARIS;
DIREKTOR J. H. HOLWERDA, LEIDEN; PROF. A. W. NIEUWENHUIS, LEIDEN;
DIREKTOR W. H. RASSERS, LEIDEN; DIREKTOR B. J. O. SCHRIEKE, AMSTERDAM

REDAKTION

PROF. A. W. NIEUWENHUIS

BAND XXXVII, SUPPLEMENT

WALTER RUBEN, EISENSCHMIEDE UND DÄMONEN IN INDIEN

MIT 60 ABBILDUNGEN AUF 33 TAFELN

NOSCE TE IPSUM



LEIDEN
E. J. BRILL

1939



Abb. 3. Junger Asûr, ein Trommler beim Tanz in Lupunpath (s. Abb. 20ff.) (zu S. 11)

Acc. N^o

12152

EISENSCHMIEDE UND DÄMONEN IN INDIEN

ERGEBNISSE EINER REISE, DIE MIT UNTERSTÜTZUNG DES
FORSCHUNGS-INSTITUTES FÜR KULTURMORPHOLOGIE IN
FRANKFURT A. M. UND DES TÜRKISCHEN UNTERRICHTS-
MINISTERIUMS DURCHGEFÜHRT WURDE

VON

WALTER RUBEN

PROFESSOR AN DER GESCHICHTSFAKULTÄT ZU ANKARA

MIT 60 ABBILDUNGEN AUF 33 TAFELN

1352



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY NEW DELHI

Acc. No. 845
Date.... 30. 3. 49
Call No.

572

Rub.

LEIDEN

E. J. BRILL

1939

OEN. RAJ. ...
 LIBRARY
 Acc. No 12152
 Date 8-12-61
 Call No 572 / Rub.

Copyright 1939 by E. J. Brill, Leiden, Holland.
 All rights reserved, including the right to translate or to reproduce
 this book or parts thereof in any form.

OEN. RAJ. ...
 LIBRARY
 Acc. No 1357
 Date 11-1-61
 Call No 572 / Rub.

Printed in the Netherlands

MEINER MUTTER

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY NEW DELHI
Acc. No. 845
Date 30.3.49
Call No.

INHALTSANGABE

Vorwort	xiii
Verzeichnis der Abkürzungen und der zitierten Literatur	xv
Einleitung	1
A. Beschreibender Teil: Die Asûr von heute.	6
1. Das Gebiet der Asûr, zugleich Beschreibung meines Reiseweges	6
2. Die Arbeit der Asûr	11
a) ihre Eisenarbeiten	11
b) ihr Ackerbau	16
c) ihre Viehzucht, Haustiere	18
d) ihre Jagd	19
e) ihr Bogenschiessen und andere Künste und Gewerbe	21
3. Ihre Geräte, Kleider, Schmuck, Häuser	23
4. Ihre Dörfer	27
5. Verwaltung des Dorfes (pañch, Zemindar, Schulze, Rechtsverfahren)	31
6. Rechtsfragen (Erbfolge, Eherecht).	34
7. Der Dorfpriester	37
8. Der Geisterbeschwörer (devair)	39
9. Der Stamm und seine Gliederung	40
a) die vier Untergruppen des Stammes	40
b) die Totemclans	44
10. Der Entsühner, der Stammesbeamte	45
11. Der Tageslauf der Asûr (Tageseinteilung, Tagesarbeit)	49
12. Der Jahreslauf:	51
a) die Jahreszeiten	51
b) die Feste der grossen Opfer (Khervaij, Phagua, Sarhul u.s.w.).	53
c) Götter, Geister, Ahnen	60
d) Tänze.	62
e) Lieder, Musik	65
13. Der Lebenslauf:	69
a) Geburt	69
b) Namensgebung, Wiedergeburt	70
c) Jugend, Bildung	73
d) Erzählungen	76
e) Hochzeitsgebräuche	79
f) Tod und Bestattung	88
14. Heutige materielle Lage der Asûr	93

B. Die Asûr in alter Zeit.	96
a) Die Asûr vor „100“ Jahren	96
b) Ruinen und Gräber der alten Asûr	98
c) Asûr-geschichten	102
C. Kulturgeschichtliche Zusammenhänge	106
1. Hochkulturliche Einflüsse:	106
a) Christliche Mission	106
b) England	107
c) Islam	108
d) Hinduismus (Beamte, Kaufleute, Brahmanen, Rājputen)	108
2. Beziehungen zu den Nachbarstämmen:	117
a) Munda	117
b) die dravidischen Nachbarn der Asûr: Oraon und Gond	118
c) alte Priesterstämme: Bhuimhar usw.	120
d) Birhor-Kharia-Korwa-Bhil	125
e) Eisen-gewinnende Stämme und Kasten in Indien	130
f) Halb-Hindu-Kasten:	135
a) Handwerkerkasten	135
b) Bauernkasten	138
g) Die Asûr in der Schichtung Chota-Nagpurs	140
3. Prähistorische Materialien und Schichten im Asûrgebiet	142
a) Steinwerkzeuge, besonders Mikrolithen	142
b) Bronze-Kupfer	145
c) Steinperlen	147
d) Gebrannte Ziegel	148
e) Eisenzeit	149
f) Megalithen (alte, heutige, Primitive, Hindu).	154
g) Gesichturnen und Hüttenurnen (in und ausserhalb Indiens).	165
h) Felsbilder	169
i) Zusammenfassung (1—8)	175
4. Die grossen Religionen Indiens	188
a) Śiva	189
I) Steinkulte	189
II) Śiva in Mohenjo Daro	191
III) Śiva in Südindien	195
IV) Śiva in Nordindien:	200
1) Himalaya	200
2) Mandara-berg	204
3) Benares	205
4) Mittelindien	207
5) Westen	208
V) Śiva im R̥gveda	209
VI) Śivas Wesen	211

VII) Schichten und Geschichte Śivas	213
b) Devî, die grosse Göttin	215
I) Steinkulte und Ethnologie	215
II) Devî in Mohenjo Daro	218
III) Devî in Südindien	219
IV) Devî in Nordindien:	220
1) Himalaya	220
2) Mandaraberg	222
3) Benares	225
4) Mittelindien	225
V) Devî im Ṛgveda	228
VI) Devîs Wesen	228
VII) Schichten und Geschichte Devîs	230
c) Viṣṇu:	232
I) Steinkult und Ethnologie	232
II) Viṣṇu in Mohenjo Daro	235
III) Viṣṇu in Südindien	236
IV) Viṣṇu in Nordindien:	237
1) Nârâyana	237
2) als Fisch (matsya).	240
3) als Schildkröte (kūrma)	241
4) als Eber (varâha)	243
5) als Mannlöwe (narasimha)	246
6) als Zwerg und Riese (vâmana, trivikrama)	248
7) als „Schwarzer mit dem Beil“ (Paraśurâma).	251
8) als Râma (der „Schwarze“)	255
9) als Kṛṣṇa (der „Schwarze“)	263
10. als „Kraft-Schwarzer“ (Balarâma) mit dem Pflug	274
11) als Erleuchteter (Buddha)	278
V) Viṣṇu im Ṛgveda	282
VI) Viṣṇu's Schichten und Geschichte	284
d) Asuras	288
1) Lokalisierung ihrer Mythen	288
2) Kulte von Asuras	290
3) Asuras als Ahnen	294
4) Asuras als Menschen und Dämonen	297
5) Asuras, Eisen, Bauten	300
6) Also	302
Index	304

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

Front	Abb.	3.	Junger Asûr, ein Trommler beim Tanz in Lupunpath.
Tafel	I.	„	1. Königlicher Getreidespeicher in Jashpur bei Putrichaura.
	„	„	4. Einer der Eisenschmelzer von Bijapath.
„	II.	„	2. Tempelchen in Jashpur nördlich der grossen Strasse Gumla— Jashpurnagar.
„	III.	„	5. Schmiede in Bijapath.
	„	„	6. Worfelnder in Birhiapath.
„	IV.	„	7. Schiessen im Liegen in Birhiapath.
	„	„	8. Hütte an einem Feld bei Sakuapani.
„	V.	„	9. Das Jünglingshaus in Jubhipath.
	„	„	10. Dasselbe.
„	VI.	„	11. Sommerhaus in Ligor bei Lupunpath.
	„	„	12. Bijapath: der ganze Ort.
„	VII.	„	13. Kherwaij in Sakuapani.
	„	„	14. Ebenda: Geisterbeschwörer köpft mit dem Beil.
„	VIII.	„	15. Ebenda: Der Geisterbeschwörer hält ein Küken unter den hoch- gehobenen Tigerstein; der Priester streut ihm Reis hin.
	„	„	16. Ebenda: Tanz nach dem Opfer.
„	IX.	„	17. Ebenda: Saatreisweihe.
	„	„	18. Ebenda: der Priester wird vom Opferhain ins Dorf getragen.
„	X.	„	19. Ebenda: die Frau des Priesters wäscht den Heimkehrenden die Füsse.
	„	„	20. Desvali in Lupunpath.
„	XI.	„	21. Desvali in Lupunpath.
	„	„	22. Dol in Jubhipath.
„	XII.	„	23. Dol in Lupunpath.
	„	„	24. Lujki in Jubhipath.
„	XIII.	„	25. Taria in Kerakair.
	„	„	26. Domkaich in Lupunpath.
„	XIV.	„	27. Matha in Jubhipath.
	„	„	28. Hochzeit in Jubhipath: versperrter Dorfeingang.
„	XV.	„	29. Ebenda: Umzug um das Hochzeitsdach.
	„	„	30. Ebenda: Das Brautpaar grüsst die Versammlung.
„	XVI.	„	31. Ebenda: das Opferschwein wird vor der Schwelle getötet.
	„	„	32. Ebenda: Ahnenopfer.
„	XVII.	„	33. Ebenda: der Bräutigam zeichnet die Braut.
	„	„	34. Ebenda: das mit Wasser besprenge Paar flüchtet ins Haus.
„	XVIII.	„	35. Ebenda: Einladung zum Festschmaus.
„	XIX.	„	36. Grab eines Asûr in Asûrtolî.
	„	„	37. Frisches Bhuimhar-grab von Aonratolî.
„	XX.	„	38. Asûr-teich, u. z. der grösste bei Musgrutri.
	„	„	39. Naoratan im Morgendunst.
„	XXI.	„	40. Die Götter des Birhor-dorfes am Narolghat.
	„	„	42. Gedenksteine in Shergati.

Tafel	XXII.	Abb. 41.	Gedenksteine in Poona am Zusammenfluss von Muta und Mula.
„	XXIII.	„ 43.	Gedenksteine am Govardhanaberg.
„	„	„ 44.	Bīrnāth von Jaigari.
„	XXIV.	„ 45.	Brunnen der Oraon bei Musgutri.
„	„	„ 46.	Devī-tempel in Jashpurnagar.
„	XXV.	„ 47.	Rundtempel des Hanuman in Mahāvana.
„	„	„ 48.	Tempel des Nāgeśvara in Conjeevaram.
„	XXVI.	„ 49.	Eine der Höhlen im kyklopischen Turm des Jarāsandha in Rajgir.
„	„	„ 50.	Elefanturne im Djangel bei Narainpur.
„	XXVII.	„ 51a.	Gesichtsurne von Mamerla.
„	„	„ 51b.	Krieger von Hoshangabad.
„	„	„ 52.	Asketenhütten bei Rikhikesh an der Gangā.
„	XXVIII.	„ 53.	„lingam“ der Oraon in Tangar.
„	„	„ 55.	Vor der Cella des Tempels des Dugdheśvara bei Mirzapur.
„	XXIX.	„ 54.	Gangādvāra (Tor der Gangā): Quelle der Godāvarī.
„	XXX.	„ 56.	Das lingam im Muṇḍeśvarī-tempel bei Bhabua.
„	„	„ 57.	Auf dem Mandara-berg, angeblich Kopf der Vāsuki-schlange, eher Śiva als Töter des Andhaka.
„	XXXI.	„ 58.	Ebenda: Relief des Hanuman.
„	„	„ 59.	Ebenda: Kopf des Madhu.
„	XXXII.	„ 60.	Bhīmasena aus Vijayanagara.

VORWORT

Ich hatte das grosse Glück, im Winter 1936/37 eine Reise durch Indien machen zu können. Ich verdanke dies erstens dem türkischen Unterrichtsministerium, das voll Verständnis für historische Forschungsarbeit mich für zwei Semester von der Ankaraner Geschichtsfakultät beurlaubte.

Ich verdanke dies ferner Herrn Geheimrat Frobenius, der an meinen Arbeiten seit mehreren Jahren mit den Augen eines wahrhaft väterlichen Freundes Anteil nimmt. Diesen beiden auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen zu dürfen, erfüllt mich mit Stolz und Freude.

Diese Reise war eines der wichtigsten Ereignisse meines wissenschaftlichen Lebens, und es fehlt mir nur eines, um sie voll auszukosten: dass mein hochverehrter Lehrer, Hermann Jacobi, bei meiner Rückkehr schon zu krank war, um meine Ernte begutachten und meine Begeisterung mit weiser Kritik zu lenken.

Ich habe auch in Indien manchen zu danken! Pater Esteller S. J. und Pater Heras S. J. vom St. Xaviers College in Bombay verschafften mir Zugang zur katholischen Mission im Ranchi Dt. Seine Lordschaft der Herr Bischof von Ranchi, EE. DD. Anscharius Sevrin, und der Superior der Mission, R. P. Carolus Timmermann Cons. dioec. gewährten mir die Gastfreundschaft aller ihrer Stationen, und die wundervollen Patres von Gumla, Samtoli, Simdega, Rengarih, Majhatoli, Tongo, Katkahi, Dumbarpath, Goleng, Ginabahar, Musgudri und Mam-erla halfen mir immer wieder mit Rat und Tat. Ich hatte das grosse Glück den greisen Pater Cardon noch sprechen zu können. So sah ich die Primitiven als Heiden - und als Christen.

Ich habe ferner dankbar zweier englischer Herren zu gedenken, des Subdivisioners von Gumla, Mr. Archer, und des Superintendenten von Jasphur, Mr. Lepatourel, die Verständnis für die Primitiven mit dem für moderne Forschung verbinden.

Die indischen Gelehrten, die ich in Poona, Madras, Calicut und Tanjore, in Calcutta, Santiniketa, Benares, Nalanda, Patna und Allahabad sprechen konnte, im Einzelnen aufzuführen, ist nicht nötig; jeder Indologe kennt den Klang der Namen dieser Städte und ihrer Gelehrten. Aber S. C. Roy, den Juristen und Ethnologen in Ranchi, der sich als Einziger fast um die Primitiven seines Landes kümmert, möchte ich mit besonderer Dankbarkeit nennen.

Und auch John Katkahi, den jungen Oraon und Katholiken, der mit grosser Intelligenz die Asûr zum Sprechen brachte und mir ihre Worte übersetzte.

Ankara, Frühjahr 1938.

WALTER RUBEN.

Frobenius starb — und ich bin dem Verlag Brill zu grossem Dank verpflichtet, dass er jetzt den Druck dieser Arbeit übernahm. In Ankara ist das Lesen der Korrekturen mangelhaft ausgefallen, weil mir das meiste der zitierten Literatur hier nicht zur Verfügung steht. Inzwi-

schen ist ein Manuskript über die Geräte der Asûr mit Abbildungen vom Anthropos, eines über Schamanismus im alten Indien von den Acta Orientalia und eines über Textgeschichte der Kṛṣṇa-Epik vom New Indian Antiquary angenommen worden. Über „Türkische Elemente in den Munda-sprachen“ hat inzwischen Dr. Hamit Koşay im Belleten III, Ankara 1939, 107 ff. (deutsch!) gehandelt.

Ankara, April 1939

WALTER RUBEN.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN UND DER ZITIERTEN LITERATUR

- AV: Atharvaveda
 Bh.G.: Bhagavad Gītā
 Bh. P.: Bhāgavata Purāṇam
 Bṛh. Up.: Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
 CP.: Central provinzen
 Hv: Harivaṃśa; ich habe die oblonge Ausgabe mit Nilakaṇṭhas Commentar, Venkaṭeśvar press, Bombay, samvat 1983 benutzt und alle sargas durchgezählt.
 IASB: Journal of the Asiatic Society of Bengal
 IBORS: Journal of the Bihar and Orissa research society
 Ind. Ant.: Indian Antiquary
 IPEK: Jahrbuch für prähistorische und ethnologische Kunst
 Kathās.: Kathāsaritsāgara. 3. ed. Bombay 1915
 Li. P.: Linga-Purāṇam. ed. Calc. 1885
 Mārka. P.: Mārkaṇḍeya-Purāṇam. ed. Bombay samvat 1967
 Mbh.: Mahābhārata
 Rām.: Rāmāyaṇam
 PW: Petersburger Wörterbuch
 Vār. P.: Vārāha-Purāṇam
 Vi. P.: Viṣṇu-Purāṇam, Calcutta 1882
 Abbot. The keys of power. London 1932
 Alföldi, A. 1) Schmiedehandwerk und Königtum in Nordasien. A tarchan méltóságnév eredete (die Herkunft des Wurdenamens tarchan). Magyar Nyelv XXVIII 1932, 205-21.
 2) Die theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen. Arch. Anzeiger 1931, 393-418.
 3) La royauté double des Turcs. II^{me} Congrès Turc d'histoire. Istanbul 1937.
 Anderson 1) IBORS III, 1917, 349 ff. Note on prehistoric stone implements found in the Singhbhum District.
 2) The rockpaintings of Singanpur; ib. IV, 1918. 298-305; mit. Abb.
 Arbman, Holger. Zur Kenntnis der ältesten Eisenzeit in Schweden. Acta Archaeologica, Kopenhagen, V. 1934, 1-48
 Arik, Remzi Oguz. Les premiers résultats des fouilles d'Alacahoyuk. Bulletin I, 1, 222 ff. Ankara 1937 (französisch!)
 Atkinson, E. T. The Himalayan Districts. Allahabad, Vol. I, 1882.
 Avalon: Shakti and Shākta by Sir John Woodroffe. 3. ed. Madras-London 1929
 Ayyar, Subrahmanya. Stone age in India. Madras 1926.
 Baden-Powell, B. H. The Indian village community. London 1896.
 Ball, Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1868, 177; 1870, 268.
 Bannerji, Anantaprasad. Asura India. Patna 1926.
 Banurji, Chandrasekhara. The Kaimur range. IASB XLVI 1877, pt. I, p. 22.
 Beck, H. C. Man XXX, 1930, 166 ff.
 Beckh. Die Geschichte des Eisens vol. I.
 Bhandarkar, Sir R.C. Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems. Grundriss der indoarischen Philologie III, 6. Strassburg 1913.
 Blanford. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1866, 230 ff.
 Boman. Antiquités de la région Andienne. Paris 1908.
 Bonnerjea, Biren. Sharp edged instruments in Bengal. Man 1929, 207 f.
 Bossert, H. Th. Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker. Berlin-Wien-Zürich 1930. Bd. III: Das prähistorische Kunstgewerbe Vorder- und Hinterindiens, Chinas, Japans. Bd. I, 1928, 369-394: Meinhard: Das

- Kunstgewerbe der niederen Völker Vorder- und Hinterindiens. Bd. III, 181-258: E. und L. Waldschmidt: Vorderindien.
- Boswell, I.A.C. *Ind. Ant.* I. 1872, 149 ff.
- Brecks. *An account of the primitive tribes and monuments of the Nilgiris.* London 1873.
- Breuil, Abbé H. et I. C. Aguila: *Les peintures rupestres du Basin inférieur de l'Ébro.* *L' Anthropologie* XX. Paris 1909, 1 ff.
- Brown, J.H. *Journal of the Anthropological Institute* XVIII, 1889, 134 ff.
- Burchardt, M. *Prähistorische Zeitschrift* IV, 1912, 448 ff.
- Buschan. *Illustrierte Völkerkunde*, Stuttgart 1923.
- Sitten der Völker. 2. Aufl.
- CHI: *Cambridge History of India*, vol. I: *Ancient India* by Rapson, 1922.
- Cain, J. *Ind. Ant.* V, 1876, 301 ff. VIII, 1879, 33 ff., 216 ff.
- Cammiade, L.A. 1) *Urnburials in the Wynaad, South India.* *Man.* 1930 183 ff.
- 2) *Ironsmelting by Kois, a Jungle tribe in the eastern Ghats of India.* *Man* 1931, 66 f.
- Carlley, A.S. L. *Report of a tour in Eastern Rājputāna.* *Arch. Surv. Rep.* VI. 1878, 104-108. -ib. XXII, 1885.
- Cassels *Illustrated history of India*, by James Grant. 1898.
- Census of India*, 1931
- Cockburn, J. 1) *Cave drawings in the Kaimur range*, IRAS 1899, 89-97 (ed. by Smith)
- 2) *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1884, 143.
- 3) *On the recent existence of Rhinoceros indicus in the NW Prov. and a description of a tracing of an archaic rock painting from Mirzapur.* *IASB* LII, pt. II, 1883, 56 ff. (mit Abb.)
- Codrington. K. de B. 1) *L' Inde Ancienne des origines à l'époque Gupta.* Paris, o. J.
- 2) *Some Indian Terracotta figurines.* *Ind. Ant.* LX. 1931. 141 ff.
- Cole, R. *Ind. Ant.* II, 1873, 88.
- Coomarasvami, Ananda K. 1) *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*, übersetzt v. H. Gotz. Leipzig 1927.
- 2) *IPEK* 1928 64 ff.: *Archaic Indian Terracottas.*
- Cracraft, W. *Smelting of iron in the Khasya hills.* *IASB* I, 1832, 150 f.
- Crooke, W. *The tribes and castes of the North-western Provinces and Oudh.* 4 vols. Calcutta 1896.
- Rel.: *Popular religion and folklore in Northern India*, 2 vols. Westminster 1896
- Cyclopaedia of India* by E. Balfour. London, 3 ed. 1885.
- Dalton, E.T. *Descriptive Ethnology of Bengal.* Calcutta 1872.
- IASB* 34, 1865, pt. II, 1 ff.
- IASB* 35, 1866, 186 ff.
- Daly, D. *Hindu-mythologie und Kastrationskomplex.* *Imago* XIII, 1927, 145-198.
- Datta, Amarnath. *A few prehistoric relics and the rock-paintings of Singanpur*, Raigarh State CP. Calcutta 1932 (angezeigt: *Man in India* XII, 1932, 233 f.)
- Day, John. *The prehistoric use of iron and steel.* London 1877.
- De(y), Nundo Lal. *The geographical Dictionary of ancient and mediaeval India.* Calcutta Oriental Series No. 21. E. 13. 2. ed. London 1927.
- Degeorge, J. -B. *Légendes des Tag.* *Anthropos* 16 f. 1921 f. 109 ff.
- Dehon, P., S. J.: *Religion and Customs of the Uraons.* *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* I, Calcutta 1906, 121-181.
- Deshpande, Kamalabai. *The child in ancient India.* Poona 1936.
- Dörpfeld. *Troja und Ilion.* Athen 1902.
- Drew, F. *The western Barrier of India.* London 1877.
- Driver, W. H. P. *Notes on some Kolarian tribes.* *IASB* LVII, pt. I. 1888. 7: Asûrs, 10: Birijiyas, 12: Birhors, 15: Kharias; ib. LX, pt. I. 1891. 28: Kharias, 24: Korwa, 32: Sabara (vgl. Wood Mason).
- Ebert, M. *Reallexicon der Vorgeschichte.* Berlin.
- Eickstedt, E. v. *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit.* Stuttgart 1930.
- ERE: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by J. Hastings. Edinburgh 1915 ff.
- Erman-Ranke. *Ägypten.* Tübingen 1923.
- Fawcett, F. *Notes on the rock-carvings in the Edakal cave Wynaad.* *Ind. Ant.* 1901 409- 421.
- Foote, R. B. 1) *Journal of the Anthropological Institute* XVI, 1887, 70 ff.
- 2) *IASB* LVI, 1887, pt. II, 259 ff.

- 3) The Foote Collection of Indian prehistoric and protohistoric antiquities. Notes on their ages and distribution. Madras 1916.
- Francke, A. H. Rockcarvings from Lower Ladakh. *Ind. Ant.* XXXI, 1902, 398 ff.; *ib.* XXXII, 1903, 36 ff.
- Frobenius, L. 1) Kulturgeschichte Afrikas. Zürich, 1933.
- 2) Beiträge zur afrikanischen Keramik. *Internationales Archiv für Ethnographie*, X, 1879.
- 3) Indische Reise, Berlin 1931.
- 4) Vom Kulturreich des Festlandes. München-Nymphenburg 1923.
- Gadd. Proceedings of the British Academy. XVIII, 1933.
- Gait. IBORS II, 1916, 386; IV, 1918, 361 ff.
- Ghosh, Manoranjan. Rock paintings and other antiquities of prehistoric and later times. *Memoirs of the Archaeol. Survey of India*, 24. Calc. 1932
- Ghurye. Caste in India.
- Gordon, Major D. H. 1) Rock paintings in India. A mystery of the Mahadeo hills. *The Illustrated London News*. 21. Sept. 1935, 476 f.
- 2) Indian art and letters, X, London 1936, 35-42 (mir nicht zugänglich).
- Grierson, Sir G. A. 1) Bihar peasant life. Patna 1885.
- 2) Linguistic survey of India. Vol. I. Calcutta 1927 (s. Konow).
- Grignard, S. J. Oraon-English Dictionary.
- Growse, F. S. 1) *Ind. Ant.* I, 1872.
- 2) Supposed Greek sculpture at Mathurâ. *IASB* 1875, I, 214.
- Hahn, Rev. F. A primer of the Asur dukmâ, a dialect of the Kolarian language, *IASB* 1900, I, 149 ff.
- Hallet, District Gazetteers of Bengal: Ranchi Dt.
- Heine Geldern, R. von 1) Die Megalithen Südasiens. *Anthropos* XXIII, 1928, 276 ff.
- 2) Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südostasien. *Festschrift f. Pater W. Schmidt*. Wien 1928, 809 ff.
- 3) Auf den Spuren der vedischen Arier. *Frankfurter Zeitung* Nr. 181, 1937.
- 4) Urheimat und frühe Wanderung der Austronesier. *Anthropos* XXVII, 1932, 543 ff.
- Hendley, T. H. An account of the Maiwar Bhils. *IASB* 1875, I. 348 ff.
- Heras, H., S. J. The religion of the Mohenjo Daro people according to the inscriptions. *Journ. of the University of Bombay*. V, pt. I, Juli 1936.
- 2) The origin of the so called Greco-buddhist school of sculpture of Gandhara. *Journ. of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* XII, 1936, 71 ff.
- Hevesy, W. de. 1) Neue finnisch-ugrische Sprachen. *Atti del Congresso di Linguistica*, Sept. 1933. 1935.
- 2) Ob-Ougriens de Sibérie et Munda de l'Inde. *L'Anthropologie* 46, 1936, 613 ff.
- Hillebrand, A. *Vedische Mythologie*. 2. Aufl. Breslau 1929.
- Hoernes, M. *Urgeschichte des Menschen*. Wien 1925.
- Hoffmann, John. S. J. and van Emelen, S. J. *Encyclopaedia Mundarica*, Patna 1930 ff.
- Holmberg, Uno. *Der Baum des Lebens*, Helsingfors 1932.
- Hopkins, W. 1) *Epic Mythology. Grundriss* III, 1b. Strassburg 1915.
- 2) *The religions of India*. 1895.
- Hostmann. *Studien zur vorgeschichtlichen Archäologie*. 1890.
- Hunt, E. H. Hyderabad cairn burials and their significance. *Journ. Royal Anthropological Institute* 54, 1924, 140 ff.
- Hutton, J. H. 1) *Census of India* 1931, I, 1.
- 2) Cultural affinities of the Oraons with the hill tribes of Assam, *Man in India* IX, 1929, 1-6.
- Imp. Gaz.: Imperial Gazetteer by W. W. Hunter. Oxford 1907-9.
- Jacobi, Hermann. *Das Rāmāyaṇa*. Bonn 1893.
- Jacobsohn, Hermann. *Arier und Ugrofinnen*. Göttingen 1922.
- Jagor: Aus *Fedor Jagors Nachlass*, herausgegeben von A. Grünwedel. Berlin 1914.
- Janse, O. *Bulletin of the Museum of far eastern antiquities*. Stockholm. No. 2, 1930.
- Jastrow, Morris jr. *Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens*. Giessen 1912.
- Jellinghaus. *Die Sage der Munda-Khols in Ostindien über die Vernichtung der übermächtigen Asuras durch Sing bongas (Gottes) Sohn*. *Zeitschrift für Ethnologie* IV, 1872, 257-267.
- Jensen, Ad. E. 1) *Im Lande des Gada*. Stuttgart 1936.

- 2) Forschungsreise in die Molukken. Frankfurter Wochenschau, 1937, 47, 541 ff.
- Jouveau Dubreuil, G. Archéologie du Sud de l'Inde. Tome II: Iconographie. Annales du Musée Guimet 27. Paris 1914.
- Karandikar, V.R. Prehistoric painters of the Narbada. Illustrated weekly of India 1936, 9. August.
- Karjalainen, K.F. Die Religion der Jugra-völker. F. F. Communications 41, 44. 2 Bde. Helsinki 1921 f.
- Keith, B. The religion and philosophy of the Veda and Upanishads. Harv. Or. Ser. 31 und 32, 1925.
- Kern, F. Die Anfänge der Weltgeschichte. Leipzig-Berlin 1933.
- Kirfel, W. 1) Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Bonn 1927.
- 2) Hinduismus. Leipzig 1934 Bilderatlas zur Religionsgeschichte.
- Konow, St. 1) Munda and Dravidian Languages, Linguistic Survey IV, Calc. 1906.
- 2) The āryan gods and the Mitanni people. Royal Frederik University. Publications of the Indian Institute. I. Kristiania 1921.
- Koppers, W. 1) Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. IV, 1936, 279-411.
- 2) Kulturkreislehre und Buddhismus. Anthropos 16/17, 1921 2, 442 ff. s. Schmidt-Koppers.
- Koşay, Dr. Hamit Zübeyr. The results of the excavations made on behalf of the Turkish Historical Society at Alaca Höyük in the summer 1936. Belleten I, 2. Ankara 1937 (englisch!).
- Kossinna. 1) Deutsche Vorgeschichte 1914.
- 2) Mannus VII, 1915.
- Kuhn, Alfred. Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern. Leipzig 1935.
- Kühn, Herbert. Paläolithische Kunst in Indien. IPEK 1926.
- La Baume. Gesichtsturnen und Hausurnen. Archiv für Anthropologie, NF. XXIII, 19 35, 1-39.
- Lacey, W.G. Census report 1931, VII, 1: Bihar and Orissa. Patna 1933.
- La Vallée-Poussin, L. de. Indoeuropéens et Iraniens. Paris 1936.
- Le Coque. Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien. Die Plastik. Berlin 19 22
- Lewin, M. Mummification and cremation in India. Man 1930, 29 ff.
- Logan, W. A manual of the district of Malabar. Madras 1906.
- Lommel, H. Die alten Arier. Frankfurt a.M. 1935.
- Longhurst, A. H. Hampi ruins. 3. ed. Delhi 1933.
- Macdonell, A. A. Vedic mythology. Grundriss III, 1a. Strassburg 1897.
- Majumdar, O. N. 1) Man in India XII, 1932.
- 2) Journ. Anthropol. Society of Bengal, XIV, 1929, 470 f.
- Marshall, Sir John. Mohenjo Daro and the Indus Civilisation. London 1931.
- Mehrhart, G. v. Die Bronzezeit am Jenissei. Wien 1926.
- Meinhard, H. Beiträge zur Kenntnis des Śivaismus nach den Purāṇa's. Berlin 1928; s. Bossert.
- Meissner, Br. Babylonien und Assyrien. 2. Bd. Heidelberg 1925.
- Menghin. O. Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1931.
- Menon, Malabar. vol I.
- Meyer, J. J. Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Zürich-Leipzig 1937.
- Meuli, K. Scythica. Hermes LXX, Berlin 1935, 121-176.
- Mitra, Panchanan. 1) Prehistoric India 2. ed. 1927.
- 2) Prehistoric arts and crafts of India. Journal of the Department of letters. University of Calcutta. III, 1920, 160-224.
- Mitra, S. C. Journ. Anthropol. Soc. Bombay XV. 1936, 570 ff.
- Montelius. Wann begann die allgemeine Verwendung des Eisens? Prähistorische Zeitschrift V, 1913, 289- 330.
- Muir. Original Sanscrit texts.
- Murray, J. A. Handbook for travellers in India, Burma, Ceylon. 14. ed. London 1933.
- Natesa Sastri. Hindu feast, fasts and ceremonies. Madras 1903.
- Neuville, H. Mégalithes Abyssiens et Mégaliths Indiens. L' Anthropologie XLII, 1 932, 497-523.
- Niggemeyer, H. Totemismus in Vorderindien. Anthropos XXVIII, 1933, 407 ff. 579 ff.
- Nordenskiöld, E. The copper and bronze ages in South America. Göteborg 1921.
- Obermaier, M. Indien bei Ebert: VI, 1926.
- Österreich. Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde, Berlin, 1924
- Oldenberg, H. Buddha. 7. Aufl. Berlin 1920.
- Olshausen. Eisen im Altertum. Prähistorische Zeitschrift. VII, 1915, I ff.

- O'Malley. Bengal District Gazetteers: Palamau Calcutta 1907.
- Otto, R. Nārāyaṇa, seine Herkunft und seine Synonyme. Ztschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. 49. Berlin 1934. 290 ff.
- Ouseley. IASB XVIII, 1848, I, 68.
- Panikkar, T.K. Malabar and its folk. 3. ed. Madras o.I.
- Passarge, Adamaua. Berlin 1895.
- Pax, W. Zum Rāmāyaṇa. ZDMG 90, 1936, 616-25.
- Pering, B. Die geflügelte Sonnenscheibe in Assyrien. Archiv für Orientforschung. VIII, Berlin 1933, 281 ff.
- P'i-tzu-wo. Archaeologia orientalis vol. I Tokyo 1929.
- Przyluski, J. I) Les noms de la grande Déesse, Revue de l'histoire des Religions. 1932, 182 ff.
 2) Le nom du Dieu Viṣṇu et la légende de Kṛṣṇa. Archiv Orientalni, 1932, 261 ff.
 3) Un ancien peuple du Panjab: les Udumbaras. Journ. As. 1926 25-36, zitiert nach Bagchi, P. Ch. Pre-aryan and Pre-dravidian in India. Calcutta 1929.
 4) Deva et asura. Rocznik Orjentalistyczny 8, Lwow 1931 2, 25-29.
- Radloff, W. Aus Sibirien. Leipzig 1884.
 Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-sibiriens. St. Petersburg 1866 ff.
- Rahmann, R. Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien.
 Anthropos XXXI, 1936, 37-96.
- Rao, Gopinath. Elements of Hindu Iconography. Madras 1914. I: Gaṇapati (35-67), Viṣṇu (69-279), Devī (325-400); II (1916): Śiva.
- Risley. H.H. Tribes and Castes of Bengal. Calcutta 1891/2.
- Ritter, Carl. Erdkunde. V-VI. Berlin 1835.
- Rivers, W. H. R. The Todas, London 1906.
- Rivett Carnac, I) IASB LII, 1883, I, 221 ff.
 2) Proceedings of the ASB. 1882, 6 f.
 3) IASB 1879, I, 1-16.
- Roy, S. C. 1) Presidential Address in the anthropological section of the All India Oriental Conference at Baroda. 1933.
 2) A note on some remains of the ancient Asuras in the Ranchi Dt. IBORS I, 1915, 229-253.
 3) Distribution and nature of Asur sites in Chota Nagpur. ib. VI, 1920, 393-423.
 4) A note on totemism among the Asurs. ib. III, 1917, 567 ff.
 5) The Asurs — ancient and modern. ib. XII, 1926, 147-152.
 6) A possible ethnic basis for the samskritic element in the Munda languages. ib. IX, 1923, 376-393.
 7) The Mundas and their country. Calcutta 1912.
 8) Or: The Oraons of Chota Nagpur. Ranchi 1915.
 9) ORC: Oraon religion and customs. Ranchi 1928.
 10) Bi: The Birhors. Ranchi 1925.
 11) The Kharias. Ranchi 1937.
- Russell, R. Tribes and Castes of the Central Provinces of India. 4 vols. London 1916.
- Sauvageot, A. Recherches sur le vocabulaire des langues ouralo-altaïques.
 Budapest 1929.
- Schayer, St. Pre-Aryan Elements in Indian Buddhism. Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Cracovie 1934, 55 ff.
- Schliemann. Ilios. Leipzig 1881.
 Sammlung trojanischer Altertümer, Berlin 1902.
- Schmidt. Kunst und Kultur Perus. Propyläenverlag. 1929.
- Schmidt, P. W. -Koppers, W. Der Mensch aller Zeiten. Regensburg 1924.
- Schrader, O. ZDMG 1934, 191 ff. — OLZ 1936, 258 ff.
- Schubring W. Die Jainas. Grundriss III, 7 Strassburg 1935.
- Seligmann, G. B. und B. C. The Veddas. Cambridge 1911.
- Sherring. IRAS V, 1871, 376 ff.
- Shoobert, W. H. Census report 1931 XII, 1:CP and Berar. Nagpur 1933.
- Silberrad, C. A. Rock drawings in the Banda Dt. IASB 1907, 567 f. mit Abb.
- Smith, V. A. I) A history of fine art in India and Ceylon 2. ed. Oxf. 1930

- 2) Pygmy flints. *Ind. Ant.* XXXV, 1906, 185 ff.
3) The copper age and prehistoric bronze implements of India. *ib.* 34, 1905, 229 ff; 36, 1907, 53 ff.
4) *Imp. Gaz.* II, 1908, 95 ff.
- Sonnerat. *Reise nach Ostindien und China 1774-1781. Zürich 1783 (Deutsch!), Bd. I.*
Sørensen, S. *An Index to the names in the Mahabharata.* London 1925.
Stegmiller. *Aus dem religiösen Leben der Khasi.* *Anthropos* 16/7, 1921/2, 413ff.
Stein, M. A. *Serindia.* Oxford 1921.
Strykowski, J. *Asiens bildende Kunst.* Augsburg 1930.
Sukthankar, V. S. *Epic studies VI. Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute.* Poona XVIII, 1, 1 ff.
Sûtasamhitâ. Sri Balamanorama Series 19, Madras 1932.
Tawney, C. H. *The ocean of story.* London 1924/8.
Thomsen, V. *Alttürkische Inschriften aus der Mongolei in Übersetzung und mit Einleitung.* *ZDMG NF* 3(78) Lpg. 1924 121 ff.
Thurston E. and Rangachari. *Castes and Tribes of Southern India.* Madras 1909
Traill. *Asiatic Researches* vol. XVI, 1828.
Venkayya. *Arch. Surv. of India, Annual report.* 1906/7, 217 ff.
Vogel, I, Ph. 1) *La sculpture de Mathurâ.* *Ars Asiatica* XV, Paris 1930.
2) *Arch. Surv. of India. Annual Report* 1906/7 137 ff.
3) *Indian serpent lore,* London 1926.
Walde, A. *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch.* 2. ed. Heidelberg. 1910.
Waldschmidt, E. 1) *Buddhistische Kunst in Indien I,* Berlin 1932.
2) *Die Legende vom Leben des Buddha.* Berlin 1929. — s. Bossert.
Walhouse. *Ind. Ant.* II, 1873, 275 ff.
Weber, A. *Indische Studien,* XIII, 217 ff.
Weyersberg, Maria. *Gesichtsurnenverbreitung. Mitteilungen des Forschungsinstitutes für Kulturmorphologie.* 4. Heft. Frankfurt a.M. 1929.
Wilke, G. *Südwesteuropäische Megalithkulturen und ihre Beziehungen zum Orient.* *Mannusbibliothek* 7. Würzburg 1902.
Wilson, *Viṣṇupurāṇa,* London 1840.
Winternitz, M. 1) *Das altindische Hochzeitsritual.* *Denkschrift d. Kais. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Classe* XL, 1892 1-114.
2) *Die Frau in den indischen Religionen.* Leipzig 1920.
Wood-Mason. *Notes on some objects from a neolithic settlement recently discovered by Mr. W. H. P. Driver at Ranchi in the Chota-Nagpur Dt.* *IASB LVII,* 1888, II, 387 ff. m. Abb.
Ziegenbalg, B. *Genealogie der malabarischen Götter.* Madras 1867.
Zimmer, Heinrich. *Altindisches Leben.* Berlin 1879.
Zimmer, Heinrich. *Mâyâ. Der indische Mythos.* Stuttgart- Berlin 1936.
-

EINLEITUNG

Der Gleichklang der Namen der Asura, der Dämonen der indischen Mythologie, und der Asûr, eines primitiven Djangelstammes von Eisenschmelzern in Mittelindien, hat meinen Reiseweg wesentlich bestimmt. Das diesbezügliche Material lege ich hiermit der Kritik vor als ein Kapitel indischer Mythologie, Ethnologie und Prähistorie. Ihr Problem ist damit nicht gelöst — aber dies Material sollte in Zukunft nicht mehr übergangen werden. Die Vorgänge in den alten Zeiten um den Anfang der indischen Geschichte sind sehr bunt und viellinig gewesen. Einige dieser Linien sind in den folgenden Kapiteln angedeutet. Und ich gestehe, dass mir nicht die Straffung alles Interesses auf das eine Problem das wichtigste ist -und beim Reisen war! — sondern gerade die Freude am vielseitigen Stoff.

Schon auf dem Dampfer während der Rückfahrt begann ich mit der Disponierung meines Materials. Gerade da auf dem Weg von Indien nach Europa, in der erzwungenen Ruhe nach dem vielen Wandern und Sehen wurde mir die ungeheure Bedeutung des Eisens klar. Was ist unsere europäische Zivilisation, unser Maschinenzeitalter anderes als der Höhepunkt der Eisenzeit, erreicht nach etwa dreitausendjährigen Anstrengungen! Vom Asûr-eisen-schmelz-Ofen bis zum Martinsofen, vom Schmiedestamm, der einst etwas völlig Neues in der Soziologie der Menschheit bedeutete, bis zum heutigen Sozialsystem: dazwischen liegt eine Welt — und das ist eben jene Periode der Erlösungsreligion und der Philosophie, ein gewaltiger Abschnitt der Menschheitsgeschichte, den wir heute zu beenden scheinen. Religion, Philosophie und Gemeinschaftsleben der Menschen suchen und drängen nach neuen Formen; Revolutionen gehen um die Erde. Und in dem Strudel der nächsten Zeiten werden auch die letzten Reste der Asûr, der primitiven Eisenschmelzer Indiens vergehen! Die Zeit ist um, die das vierte, das eiserne Weltalter dauern sollte!

Ich konnte gerade noch die Asûr bei ihrer altererbten Tätigkeit sehen; und was ich gesehen habe, möchte ich schnell mitteilen. Gewiss, ich könnte auch noch mein ganzes Leben über dieses Thema arbeiten, und es wird mich auch trotz dieser Publikation noch lange nicht loslassen. Aber andererseits möchte ich gerne bald Kritik erfahren, denn nur durch Polemik, durch aufeinander-prallen der Meinungen kommen wir vorwärts. Dabei ist es für den Fortgang der Wissenschaft ganz gleichgültig, wer die verschiedenen Thesen vertritt. Es kommt garnicht auf die persönliche Meinung dieses oder jenes Autors an. Wichtig ist, dass die Thesen da sind, dass Material gesehen und gesammelt, geordnet und hypothetisch zu Geschichtskonstruktionen verbunden wird, dass die Hypothesen dann unter dem Eindruck neuer Materialien, neuer Gesichtspunkte, einleuchtenderer Kombinationen durch bessere ersetzt werden usw. in infinitum.

Ich habe mich deshalb nicht gescheut, manchmal mehrere Deutungen nebeneinander zu stellen und betone hier, dass auch da, wo ich es im folgenden nicht ausdrücklich sage, jede Behauptung hypothetisch ist. Indische Geschichte beginnt mit Aśokas Inschriften als den ältesten authentischen Dokumenten. Die Zeugnisse der Griechen, Buddhisten und Jaina scheinen sich so

zu bewähren, dass wir den Beginn der historischen Zeit Indiens noch zwei bis drei Jahrhunderte hinaufrücken dürfen. Davor aber ist bereits alles Konstruktion, die sich heute um zwei grosse Dokumente gruppiert: das literarische des R̥gveda und das archäologische der Induskultur. Beide sind in ihrer Deutung noch rätselhaft, und beide sind so wenig mit der eigentlichen indischen Geschichte verbunden, dass sie geradezu als prähistorisch zu gelten haben.

Was gar noch älter ist an prähistorischem Indien ist noch völlig dunkel — aber es muss einmal der Versuch gemacht werden, von den indischen Texten her in dieses Dunkel vorzustossen, und dazu gibt die Methode der Mythenkritik einen ausgezeichneten Stoff. Was in Śiva und Viṣṇu eingegangen ist an lokalen kleinen Gottheiten, das stammt — so ist meine Hypothese — grösstenteils aus prähistorischen Schichten. Man versucht seit Jahrzehnten, Ethnologie und Prähistorie in Deckung zu bringen; man kann auch die Mythologie hinzunehmen. Das ist die Absicht dieser Arbeit. Man wird an ihr vieles umstossen, aber diesen Weg für Indien schon heute als gangbar zu zeigen, dazu wurden die folgenden Kapitel geschrieben.

Man kann an solche Aufgabe in verschiedener Weise herangehen. Das hängt vom Charakter des Autors ab. Man kann in den Primitiven arme Degenerierte sehen oder unbeschriebene Blätter. Man kann sich dagegen sträuben, in ihrem Denken die Keime der grossen Kulturen zu sehen. Man kann auch umgekehrt die Primitiven idealisieren, in ihnen eine paradiesische Grösse edlen Menschentums erblicken und sich voll Romantik in ihre Unschuld einfühlen. Man kann aber auch trotz aller Anerkennung ihrer Unfähigkeit zum Formulieren klarer Begriffe und scharfer Definitionen in ihnen ein traumhaftes Vor-Sein der grossen Kulturen finden.

Die indischen Philosophen diskutieren jetzt durch fast dreitausend Jahre, ohne zur Entscheidung zu kommen, die Frage, ob das Produkt gegenüber seiner Ursache etwas Neues ist, oder vor seinem in-die-Erscheinung-treten bereits in seiner Ursache latent existiert; d. h. sind Śiva und Viṣṇu erst existent, seit sie in der Literatur Indiens „geschaffen wurden“, oder lebten sie bereits vorher? Bei Śiva zweifelt heute kein Indologe mehr, dass er dem sogenannten vor-āryischen Indien angehört. Ich glaube, dass das auch für Viṣṇu weitgehend zutrifft, und dass die vorāryische Schicht Indiens eine ungeheuer komplizierte Schichtung war und wir nicht mit den Begriffen dravidisch und prädravidisch auskommen, wie es heute üblich ist. Man kann freilich eine solche Zweiteilung anwenden und der Kultur der sesshaften Bauern die der eindringenden Eroberer gegenüberstellen. Das entspricht dann etwa den Kulturen der Pflanzener einer-, der Jäger, Hirten und Krieger anderseits. Und in der Tat hat die Zuordnung Śivas zu den Pflanzern und Viṣṇus zu den erobernden Herrenschichten sehr viel für sich. Dann aber sind die Ārya auch nur als eine der vielen Erobererwellen aufzufassen, und ihr Hauptgott Indra, der Held, der manches Sonnenhafte an sich trägt (Lommel!), ist dann mit mythologischem Recht aufgegangen in Viṣṇu, der von den totemistischen Tiergöttern der mesolithischen Jäger bis zum historischen Buddha alle Sonnengötter und Sonnenheroen indischer Mythologien geschluckt hat, wie Śiva alle Fruchtbarkeitsgötter, sei es des altindischen Pflanzertums, sei es des aus Hinterindien hereingekommenen Hackbaus.

Um in dieses Dunkel des vorbuddhistischen Indien vorzustossen, scheinen mir gerade die Asuras reichlichen Stoff zu bieten. Sie sind ein seit Jahrzehnten viel erörtertes und bis heute ungelöstes Problem der Indologie. Die Lösung dieses Problems ist aber wesentlich für die Aufhellung der r̥gvedischen, der darauf folgenden Periode und der ihr vorausgehenden gemein-āryischen. Die Etymologie ihres Namens macht grosse Schwierigkeiten; ihre Zusammenstellung mit lateinisch erus (Walde) findet wenig Anerkennung (de La Vallée Poussin 46), Jacobsohns Heranziehung des Finnisch-Ugrischen ist nicht ausgenutzt. Wie dieser Gottesbegriff also ins

Indogermanische oder Äryische kam und dem altehrwürdigen indogermanischen Gottesbegriff deva-deus Konkurrenz machen konnte, ist unerklärt. Das zweite grosse Rätsel ist dann, wie dieser Begriff seine Bedeutung grundlegend ändern konnte; bedeutet er im R̥gveda Gott, so in aller späteren indischen Literatur Dämon, Feind unserer Götter. Im iranischen Zweig des Äryischen aber behält er seine hohe Bedeutung; dort wird vielmehr deva zum Begriff des Dämons herabgedrückt und damit gleichzeitig auch Indra, der der grösste Gott des R̥gveda war.

Bei allen Erörterungen dieses Themas blieb es unbeachtet, dass es heute noch in den mittelindischen Bergen einen Stamm von Asûr gibt. Als ich nun die Möglichkeit bekam, nach Indien zu gehen, nahm ich mir vor, gerade diesen Stamm zu besuchen und seine Eigenart und historische Rolle nach Möglichkeit zu erfahren zu suchen, denn das wenige, was im Census, Linguistic Survey, bei Driver, Risley, Hoffmann, Jellinghaus und Roy über ihn zu lesen ist, wird ihm nicht gerecht. Man könnte zunächst sagen, Asura mit kurzem u und dem Accent auf dem ersten A ist etwas ganz anderes als Asûr mit betontem und geschlossenem û. Das ist aber nicht stichhaltig, denn ich hörte den Plural Asrar mit Bezug auf die Asûr, und umgekehrt ist die Form Asûr in der Gangesebene heute für die Asura's belegt. Die Accentverschiebung muss also mit dem üblichen Wegfall des auslautenden -a zusammenhängen.

Das Ergebnis meiner Untersuchungen ist nun, dass die Asura's genau so vielschichtig sind wie jedes Gebiet der indischen Mythologie. Böse Geister in ihrem dualistischen Gegensatz zum lichten Gott des Himmels gehören zum Wesen der innerasiatischen Kulturen, aus denen die nach Indien hineingelangten Eroberer stammten. Asura's mit Namen unmoralischer Leidenschaften, also Personifizierungen von Lastern, gehören dagegen zur jüngsten Schicht; sie sind mit dem Versucher, gegen den Buddha kämpft, zusammenzustellen. Aber auch die Asûr als Schmiede waren ihren Nachbarn verdächtig: das waren aber zunächst Völker mit Mundasprachen, Bewohner der Gangesebene vor den Ārya. Und schliesslich wurden zu Asura's heute schon greifbare Totem-ahnen und Götter, die von den Bewohnern der mittelindischen Berge verehrt werden; sie waren einerseits den stark mütterrechtlich beeinflussten alten Bauern der Gangesebene und andererseits später den dortigen Ārya gefährlich und wurden „dämonisiert“.

Dieses mittelindische Bergland ist seit langem als ethnologische Fundgrube bekannt, aber leider viel zu wenig bearbeitet. Vor allem ist die Frage, wie die Primitivität dieser Stämme sich zur hinduistischen Hochkultur verhält, noch kaum ernsthaft in Angriff genommen — und doch steht jeder Indologe heute ständig vor den ungelösten Problemen des voräryischen Indien. Hier, in diesen schwer zugänglichen Bergen aber liegt ein unausgeschöpftes Material offen zu Tage. Und es verlangt, schleunigst geborgen zu werden, ehe es in ganz kurzer Zeit unwiederbringlich verloren sein wird. Man stelle sich vor, man fände in den Bergen des Peloponnes noch vorindogermanisches Stammesleben völlig intakt! Was in den Homer noch mit seltenen Brocken hineinragt, was ein Bachofen sammelte, alles das ist in Indien heute noch da! Gewiss ist die Zahl der Indologen klein und die Sanskrit-literatur unerschöpflich und verlangt gebieterisch nach philologischer Bearbeitung, aber: die Texte bleiben, die Primitiven sterben! Es ist keine cu-raposterior, ihr Leben festzuhalten.

Mancher rein philologisch eingestellte Indologe sagt: das lohnt sich nicht, denn unter dem jahrtausendelangen Druck der Hochkultur sind diese Primitiven ja doch nicht mehr echt primitiv geblieben. Wenn bei ihnen rohe Formen von Seelenwanderungslehren auftauchen, so ist das nur degenerierter Hinduismus. Das ist aber erst zu beweisen! Man hat früher im Zeitalter des Evolutionismus fälschlicher Weise auch Śiva aus dem R̥gveda, aus äryischem Geist entstehen lassen. Heute aber sehen wir, dass Indra, der grösste Gott der Ārya des Panjab bis etwa 1000

vor Chr., bereits um 600 v. Chr. im Gangestal ein kleiner Regengott geworden war. Was am Hinduismus eigentlich âryisch ist, ist schwer zu entscheiden; es wird aber immer weniger! Es ist übertrieben, wenn ein Hutton es so darstellt, dass die Ârya nur ihre Sprache nach Nord-Indien gebracht haben; er ist eben zu einseitiger Anthropologe. Aber andererseits ist es eine Tatsache, dass noch kein einziger Indologe Europas, Amerikas, ja nicht einmal Indiens sich ernsthaft um die Primitiven Indiens gekümmert hat. Wie aber kann man diese für alle indische Geschichte grundlegende Frage beurteilen, ohne selber die Primitiven gesehen zu haben? Und es ist genau so wahr, dass keiner der grossen Ethnologen -v. Eickstedt ist Anthropologe- sich um Indiens Primitivie kümmert, auch sie unter dem Einfluss der Indologen, dass die indischen Primitiven vom Hinduismus verdorben seien.

Ich war wenigstens zwei Monate in einer kleinen Ecke dieses Gebietes, und ich kann allen Indologen, die das Glück haben nach Indien reisen zu können, versichern: die wenigen Strapazen eines solchen Marsches werden voll aufgewogen durch die unglaublichen Freuden! Die Natur (vom November bis März) und die Menschen sind reizend. Das Eindringen des Hinduismus ist jung und ganz gering. Hier leben noch alle alten Schichten vom Mesolithikum an. Aber freilich: dem Hindu ist dies Land genau so terra incognita wie dem Indologen, den alten Ârya und ihren Vorläufern in der Gangesebene. Daher ist der Ruf der Asûr genau so wichtig wie ihr Sein. Als Schmiede wurden sie Dämonen. Sie leben in beiden Formen ihr Doppeldasein in Indien jetzt durch 3000 Jahre. Die Mythologie ist die Geschichte ihres Rufes. Ich versuche, die andere Seite, ihr Leben im Alltag, daneben zu stellen. So gesehen sind sie auch nur eine der vielen aus Nordwesten nach Indien hereingekommenen Völker- und Kulturwellen, und eine der wichtigsten. Das Wunder der nicht rostenden Eisensäule zu Delhi aus dem 4. Jhdt. n. Chr. beruht auf ihrem Können. Freilich ist die Eisenzeit nicht von ästhetischem Reiz und deshalb in der Geschichte wenig beachtet. Aber ganz zu Unrecht: die Bewaffnung grosser Heere und ein guter, dauerhafter und billiger Pflug ist nur mit Eisen möglich. Die Bedeutung des Eisens für die Geschichte ist garnicht hoch genug einzuschätzen.

Ich habe möglichst alles wiedergegeben, was und wie ich es gesehen habe. Ich habe lange nicht genug gesehen; das liegt an der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit und daran, dass ich für dieses Thema nicht hinreichend vorbereitet war. Ich hatte besonders den Harivaṃśa gelesen und war dadurch auf die merkwürdige Rolle der Asura's, der Könige Kāṃsa, Jarāsandha, Naraka und Bali aufmerksam geworden. Ich wollte daher im Rückzugsgebiet der mittel-indischen Berge die alten indischen Schichten suchen, die früher im Gangestal geblüht hatten. Ich bin aber z. B. in der Eisen-chemie nicht genug bewandert, bin prähistorisch und ethnologisch Dilettant: Liebhaber, aber ohne systematische Schulung. Und vor allem bin ich kein Kenner der Mundasprachen. So ist meine Skizze der Asûr nur sehr unzureichend — aber besser als garnichts! Sie genügt gerade, das Problem aufzuwerfen und als sinnvoll hinzustellen.

Ein ausführliches Buch über die Asûr wird S.C. Roy eines Tages veröffentlichen; er hat die Möglichkeit, Asûr-dörfer auch anderer Gegenden aufzusuchen, er kann sie besser mit ihren Nachbarn vergleichen. Freilich kann auch er sie nur besuchen, nicht mit ihnen leben, wie es doch das Ideal wäre. Was der europäische Beobachter erfährt, z. B. in Bezug auf die Brautwahlgesetze ihres Totemismus, ist ja immer nur ihre Theorie, und die unterscheidet sich von ihrer Praxis genau so wie in aller Welt. Die Unterhaltung aber in dieser Hinsicht richtig zu lenken, ist so gut wie unmöglich, wie mir überhaupt die geradezu unüberwindlichen Schwierigkeiten der ethnologischen Feldarbeit völlig klar geworden sind. Jede unserer Fragen ist suggestiv, jede Beobachtung zerstört die primitive Ursprünglichkeit, ja die Anwesenheit eines Europäers durch-

bricht schon ihre Gewohnheiten. Solche Schwierigkeiten dürfen aber kein Grund werden, auf die Beobachtungen zu verzichten! Das einzige also, was wir tun können, ist, die Augen aufzuhalten und alles Gesehene zu berichten. In dieser Hinsicht war mir Daltons Ethnography dieser Gegend ein Muster. Hätte er nur noch mehr geschrieben! Ich habe deswegen auch die nüchternen technischen und ökonomischen Dinge hingeschrieben; letztere übrigens nebenbei mit einer gewissen Freude: ein paar Jahre landwirtschaftlicher Praxis im Odenwald haben mir das Interesse für die Sorgen der kleinen Bauern und Schmiede eingeimpft.

Ich habe nichts vereinfacht oder zu überdecken versucht; ich habe auch nicht idealisiert. Aber ich war froh dort, und ich möchte den Indologen sehen, der nicht glücklich ist, wenn er nach zwanzigjährigem Textstudium endlich das Land selber sieht! Gewiss, die Mythen Indiens kann man aus Texten in mancher Hinsicht ungetrübter darstellen, als wenn man die Realitäten ihrer Umwelt, die Stätten ihrer heiligen Berge und die armen Menschen als ihre Träger zu genau sieht. Aber für den Historiker ist es wichtig, beides zu sehen, denn dann erst kann er die Grösse der geistigen Leistung ermessen. Und: ich bin kein Priester indischer Mythen, sondern Historiker. Die Mythen sind für mich nicht in erster Linie Erlebnisstoff meiner Einbildungskraft, sondern Erkenntnismittel, um das Dauernde im indischen Bewusstsein, eben die oben angedeuteten beiden Komponenten aller bisherigen indischen Kulturen, aber auch ihr Werden, d. h. das Gegenspiel und die Schichtung der Einzelheiten innerhalb der beiden festzustellen. Erst insofern, als wirkende Kräfte, sind sie, wenn sie erkannt sind, auch von pädagogischem Wert und ist die Geschichte Lehrmeister der Könige und aller Jugend. In diesem Sinne möchte ich meine Ernte als neue Saat ausstreuen.

A. BESCHREIBENDER TEIL: DIE ASUR VON HEUTE

1) DAS GEBIET DER ASÛR — ZUGLEICH BESCHREIBUNG MEINES REISEWEGES. ZU DEN HEUTIGEN WOHNSTÄTTEN DER ASÛR GIBT ES ZWEI GUTE ZUGÄNGE, EINEN VON NORDEN, EINEN VON OSTEN. AUS SÜDEN UND WESTEN KANN MAN SICH NUR DURCH BERGE UND WÄLDER MÜHSAM HERANPIRSCHEN. GUTE KARTEN DER GEGEND FINDET MAN IM CENSUS 1931 VII, 1, LINGUISTIC SURVEY IV UND AUF BLATT 73 A 3, 4, 7, 8 DES GEOGRAPHICAL SURVEY, 1:200 000.

Der Weg von Norden ist der, auf dem die meisten der Kol-stämme einst gekommen sind; nicht nur die Oraon und die Munda, auch die ganz primitiven Kharia und die stark hinduistischen Chero und Kherwar haben mehr oder weniger dunkle Erinnerungen an die Gangesebene um Patna, an Rohtas (sprich: Ruidás), die alte Festung an der Stelle, wo der Son in die Gangesebene hineintritt, wo also der uralte Kulturweg der Son-Narbadā endet. Heute geht hier die Eisenbahn von Son Eastbank (an der Strecke Benares-Gayā-Calcutta) über Daltonganj, von wo man angeblich per Autobus nach Süden in die Berge in Richtung auf die Asûr vorstossen kann, an Son und nördlichem Koël entlang. Diese Seitenbahn vereinigt sich dann mit der Hauptstrecke wieder noch vor Asansol.

Ich kam den anderen Weg. Die Eisenbahn von Calcutta steigt langsam bis Muri, von da in zwei Stunden in mühsamen Windungen durch die Ghats bis Ranchi. Mein Rückweg war landschaftlich ähnlich, nur etwas nördlicher: mit Autobus von Ranchi nach Ranchi Road, andert-halb Stunden durch herrliche Ghats bis an die Strecke Gayā-Calcutta; sie führt durch die Gegend, wo die modernen Kohlen- und Eisenwerke das Ende der alten Kultur besiegeln.

Ein langsames Vordringen von Bengal-Bauern ist von dieser Seite unwahrscheinlich. Nur selten ist in den Tälern Platz für kleine, winklige Reisfelder und damit für Dörfer. Alle Berge und Täler sind voll von dem üblichen, heute meist recht dürftig gewordenen Djangel, und es fehlt überall an Wasser. Erst recht waren Eroberungen von dieser Seite her unmöglich: hier sind keine Bewegungen grösserer Heere durchführbar. Erst England baute die Bahn und eine Autostrasse in dies Rückzugsgebiet der Primitiven, und erst in ihrem Gefolge kamen die hinduistischen und islamischen Kaufleute in nennenswerten Massen in die Dörfer von Chota-Nagpur.

Die Hochebene von Ranchi (ca. 500 m. hoch) ist das Quellgebiet der Suvarṇarekhā und des südlichen Koël, die beide nach Südosten abfliessen. Sie ist das Hauptgebiet der Oraon in ihrer nordwestlichen, der Munda in ihrer südwestlichen Hälfte. Sie wird rings umrahmt von Bergen, die sich noch etwa 300 m. über sie erheben. Ranchi selber ist eine recht moderne Kleinstadt, zu 40% islamisch, der Rest sind Hindu und „Animisten“, wie der Census die Primitiven rubriziert. Die Primitiven verkommen hier in der Stadt als Kulis; die Not hat sie in die Stadt getrieben; der Dreck der Stadt ist viel böser als der im Dorf.

Aber sobald man im Autobus weiter nach Westen fährt, ist man mitten im Gebiet der heute noch heidnischen Oraon und Munda. An ihren langen Haaren mit den Schmuckkämmen und an ihrer Tracht sind sie sofort erkennbar. Die Mohammedaner kann man zumindest an ihrem Voll-

bart, die Hindu an ihrem Haarschopf unterscheiden, bis das Auge sich an die feineren Unterschiede der Gesichter und des Gesamthabitus gewöhnt hat. Die Landschaft ist voll von Trägern, die durch ihre charakteristischen Tragstangen zu einem federnd-trippelnden mehr Laufen als Gehen gezwungen sind. Frauen tragen dagegen ihre Lasten auf dem Kopf, und man sieht wohl nie eine Frau müssig gehen! Reichere Hindus reiten auf ihren Ponys, ohne Steigbügel, im Schritt, während die Frau zu Fuss folgt, oder im Passgang, der die Reiter vor dem Schütteln der kurzbeinigen Tiere bewahren soll — und zu einem Galopp bringen es die ausgehungerten Tierchen nicht.

Wie auf allen indischen Landstrassen ist auch hier reiches Leben. Ich hatte das Glück, in dem grossen Dorf Bero einen Wochenmarkt zu erleben mit tausenden von Menschen im Mangohain. Als Höhepunkt nach des Tages Mühen und Feilschen wurde aufregender Hahnenkampf veranstaltet.

Nach einigen Stunden kommt man nach Sisai, von wo ich mit Fahrrad (der Polizeistation!) südlich nach Naoratan mit seinen Ruinen und nach Mamerla fuhr, um alte, längst verlassene Wohnsitze der Asûr zu sehen. Die von Ranchi kommende Autobuslinie endet dann am Ufer des Koël. Man wadet durch den Fluss; ein Brückenbau blieb vor ein paar Jahren im Versuch stecken: der Sand trägt keine Pfeiler. Vornehmere lassen sich von zwei Mann auf den Schultern tragen oder fahren in einem Einbaum hinüber; waten aber ist das sicherste, wenigstens in der trockenen Jahreszeit. Auf der anderen Seite wartet ein anderer Autobus, der bis nach Gumla fährt, von Ranchi 56 m. Alles Land dieser Hochfläche ist aufgeteilt in Reisfelder, die aber nur einmal im Jahr, vom Regen bewässert, Frucht tragen und jetzt trocken und hart mit ihren Stoppeln dalagen. Hier und da stehen einzelne grosse Bäume, meist Ficus-arten, und Haine von Mangobäumen in der Nähe der Dörfer. Gegen Ende Februar blühte der Baumwollbaum ohne Blätter mit seinen prachtvoll roten grossen Blüten, und der weisse Palāsa.

Gumla ist ein grösserer Marktflecken mitten im Oraon-gebiet, Sitz des Subdivisioners Mr. Archer, mehrerer Schulen, Mission usw., wichtig als Ausgangspunkt von Strassen und Autobussen. Aber diese Autobusse waren schon wesentlich schlechter als die von Ranchi. Ich fuhr von hier zunächst nach Süden, wieder durch die üblichen Felder nach Palkot, dem Sitz eines rājā, der mit den Königen von Chota-Nagpur verwandt ist. Ohne Regierungsgewalt auszuüben, spielen diese Herren die Rolle von Zemindaren, Grossgrundbesitzern. Vor dem Palast wurden zwei riesige Kessel-Trommeln geschlagen: der hohe Herr verehrte gerade die Göttin(devī) im Bergtempel 30—40 m. oberhalb seines Schlosses. Es ist ein Gebäudekomplex, der sich nur durch seine Grösse und weisse Kalkfarbe, nicht durch seine schöne Architektur von den üblichen Häusern abhebt.

Von da geht die Strasse durch berüchtigtes Djangel (Tiger!) nach Simdega-Samtoli, den zusammenliegenden Hauptorten der Landschaft Beru da, wo der Sankh sich mit dem südlichen Koël zum Brahmani-fluss vereinigt. In der Missionsstation in Samtoli gab mir der damals 79 jährige Pater Cardon einige erwünschte Hinweise über Stellen, wo einst auch in dieser Gegend meine Asûr sassen: ganz dicht bei der Missionsstation und bei Rengarih, der 15 m. weiter südöstlich gelegenen Missionsstation. An der Strasse, die mit Fahrrad gut fahrbar ist, trifft man in Garja einen vereinzelt Hindutempel, kunstlos in nördlichem Stil, und ein Haus mit einem auf die Wand gemalten Hanuman. Sonst ist hier heute reines Munda- und Kharia-gebiet, weitgehend vom Christentum bekehrt.

Von Gumla geht -angeblich, gelegentlich: ich musste ein Fahrrad benutzen- ein Autobus nach Westen bis Jashpur-nagar, der Residenz des regierenden Königs von Jashpur. Die Strasse

durchquert zunächst die Gebirgszüge, die den Westrand des Ranchi-beckens darstellen (12 m.). Sie überquert dann den Sankh, dessen Tal hier, bei Majhatoli, recht schmal ist, etwa 1 m. Dies Tal ist mit seinen wesentlichen Verbreitungen im Süden Beru, im Norden Barwe. In der trockenen Jahreszeit überspannt eine Holzbrücke den Fluss, der hier zugleich die Landesgrenze ist. Auf der anderen Seite deutet nach kurzer Steigung ein grosser königlicher Kornspeicher mit seinen vier Ecktürmen an, dass hier noch alt-indisch regiert wird: jeder Bauer der Umgegend hat hier zu dreschen und einen Teil seiner Ernte als Steuer einzuliefern (s. Abb. 1).

Diese grosse Strasse Ranchi-Jashpur ist der Weg des eindringenden Hinduismus: längs des Weges stehen hier und da kleine Tempel für die Devi oder Mahadeo; letzterer kenntlich an kleinen eisernen Dreizacken wie z. B. gleich am Ausgang des ersten Dorfes westlich von Gumla. Sie haben meist nur ein etwa anderthalb Meter hohes Grassdach auf vier bis sechs Pfosten, manchmal mit ein bis zwei Mittelpfosten, die dann einen Bambuszweig als Fruchtbarkeitsfetisch tragen; sehr selten sieht man etwas grössere Gebäude mit Lehmwänden. Neben ihnen steht meist ein Paläsbaum. Solche Tempelchen, sah ich nur hier auf dem Wege zum Raja von Jashpur — und später im Birhor-dorf. Dieser Hindu-könig dürfte blutsmässig ein Korwa sein, die einer der wildesten Stämme des Landes sind. Dalton spricht noch ganz offen darüber. Der Hindu-Raja von Sirguja — das ist der westlich an Jashpur grenzende Staat — soll ursprünglich Jashpur mit besessen haben; er hat es dann aber den Korwa überlassen, damit sie dort bleiben und nicht seine Jagd im heutigen Sirguja stören. Wie sich das mit der Tradition von Narainpur (s.u.) vertragen soll, weiss ich allerdings nicht. Im übrigen ist diese Strasse bis Jashpur wunderbar glatt, obgleich sie nur Sand als „Pflaster“ hat. Die Ochsenwagen der Bauern und Kaufleute dürfen nämlich nur neben ihr durchs Djangel fahren! Diese letzten 12 m. sind also nur für Autos; ausser den königlichen gibt es hier noch das brave Missionsauto von Goleng, 4 m. östlich von Jashpurnagar, den Autobus, der der alten Königin-witwe von Jashpur gehört, und gelegentlich kommt Mr. Archer hier entlang (s. Abb. 2).

Die Strasse geht westlich weiter nach Sirguja; ich sah sie später bei Narainpur, da war sie für Autos kaum fahrbar. Ein Zweig geht nach Südwesten nach Udaypur; so ist Jashpur mit seinen beiden westlichen Nachbarn verbunden. Aber nach Kuria, dem nördlichen Bergland von Jashpur, der Heimat der Korwa, der alten Bewohner und Herren des Landes, ehe die heutige Oraon-Bauern-bevölkerung einwanderte, nach dort geht keine Strasse. Der Divan von Kuria, der von seinem Landesherrn gerade eine Medaille verliehen bekam, als ich in dieser Gegend reiste, fuhr mit seinem Auto über Sirguja mit grossem Umweg nach Hause. Ich hätte nur auf Ponys oder Elefanten 100 km. über die Berge ohne Weg dorthin gelangen können, um die echten Korwa zu sehen. Diese Reise wäre nur mit militärischem Schutz möglich gewesen; in solcher Obhut kann man aber keine ethnologischen Studien machen. Die Regierung von Jashpur schickt zwar ganz gerne ihre Elefanten fort, weil sie sie dann nicht zu füttern braucht, aber die armen Untertanen in den Dörfern hätten dann diese Last zu tragen und das hätte sie sicher nicht besonders aufgeschlossen gegen mich gemacht. Ausserdem waren die vier Staatselefanten bis auf einen gerade zur Zähmung eines frisch gefangenen unterwegs.

Jashpur-nagar ist eine Residenz und ein Dorf. Palast und Gericht sind ohne architektonischen Reiz. Davor ein Platz; an ihm ein Durgā-tempel mit einem hohen Grassdach, ein typisches Oraon-haus in grösstem Massstabe. Vor seiner Breitseite ein Pfosten, an dem die 30 Büffel beim grossen Fest im November mit dem Schwert geopfert werden. Ferner ein Elefantenstall, ein kleinerer Śiva-tempel an einem See, in dem am Vormittag auch der Staatselefant gewaschen wurde. Etwas weiter liegt noch ein Viṣṇu-tempel; dann Schule, Gefängnis, Krankenhaus,

moderne Wohnungen der Beamten und ganz am Ende ein fabelhaftes Gästehaus, ganz modern, mit elektrischem Licht, Haus des Superintendent Mr. Lepatourel, der für den minderjährigen König regiert.

Ein bis zwei Meilen weiter südwestlich liegen die Ruinen des alten Palastes, Purnanagar, d. h. purāṇa-nagara. Auf einer leichten Erdwelle ist noch ein quadratischer Erdwall zu sehen; in die Aussenseiten der vier Ecktürme sind unbehauene Feldsteine von vielleicht zwanzig cm. Durchmesser mit ein bis zwei cm. Abstand von einander eingedrückt, eine billige und recht primitive Technik, ein Mittelstück etwa zwischen reinen Lehmwänden, wie ich sie in Shergati (bei Gayā) sah, und Mauerwerk. Im Hof mit ca. 50 m. Seitenlänge sind die Grundrisse von drei Lehmhütten, nicht grösser oder besser als die heutiger Oraon-bauern, noch deutlich zu sehen.

Die Strasse nach SW fuhr ich mit einem Staatsauto bis zur Missionsstation Ginabahar. Die gute Strasse geht erst südlich in kühnen Windungen durch den wildebewaldeten Loro-ghat mit prachtvollen Blicken in die südliche Hälfte Jashpurs, den sogenannten Nic-ghat, das „Niederland“, in das man hinabsteigt und dann in westlicher Richtung parallel zur Bergkette von Kuria entlangfährt. Ein runder Felskoloss ragt aus der Kette dieser Randberge heraus, er ist der Hauptsitz der Jagdgöttheit (Sikriadeotā), die die Königsfamilie verehrt. Am Fuss dieser Berge, 5—6 m. nordwestlich von Ginabahar liegt dann Narain-pur, die Ruinenstätte der ersten Hindukönige von Jashpur.

Vor ihnen herrschte hier eine Dom-Dynastie; und es gibt noch heute Dom in Narainpur. Das war lange, ehe die Oraon oder gar die Mahratten kamen. Vor etwa 500 Jahren, sagte man mir, kam dann die jetzige Dynastie; der König Raya Rai ermordete den König von Kuria und besiegte den Domkönig, der seine Residenz in Bene hatte, 5 m. von Narainpur, wo man heute die Ziegelruinen noch sehen kann. Ein grosser Stauteich der Dom ist noch direkt bei der Polizeistation von Narainpur in Benutzung; ein Teich des neuen Königs wurde bei dessen neuer Residenz, etwa anderthalb Meilen von Narainpur erbaut. Ein Kisan (Bauer) riet ihm zu jenem Platz, der ähnlich Barwe-nagar am Fuss eines Berges gelegen ist. Da ist noch ein Hindutempel mit Lehmwänden, die aber nicht ganz bis zum Dach hinaufgeführt sind; drinnen ein lingam, ein eiserner Dreizack, ein Schwert, zwei Steine ohne Skulpturen; frische Blumen waren gestreut. Daneben lag der Palast: man erkennt noch das Tor an einigen Granitstufen. Ziegelhaufen deuten verschiedene Gebäude an. Alles ist unübersichtlich durch dichten Wald. Meine Begleiter erkannten in dem dortigen Bambus verwilderten, nicht wilden. Gut erhalten ist ein Brunnen, d. h. ein Tank von 10 m. ins Quadrat mit hohen Ziegelmauern eingefasst: durch sie sollte der König gegen Vergiftung geschützt werden. Fünf Minuten weiter auf einer kleinen Kuppe steht ein Granittempelchen, wie der winzigste in Naoratan, angeblich Grab des ersten Königs. Noch ein paar Minuten weiter am Fuss des Berges ist ein grosser, runder, platter Stein, mit einer Art Plattform von Ziegeln eingefasst. Hier opfert jeder König von Jashpur einmal einen Büffel und eine Ziege dem Jagdgott, dessen Hauptstätte jener oben genannte Berg ist. Etwa 30 m. daneben steht ein Tonelephant von 1 m. Höhe (s. u. S. 165). Diese ganze Ruine heisst heute Bhardaṇr, im Tola Tengrikuta.

Von Ginabahar fuhr ich mit einem Fahrrad zwei Stunden nordwestlich durch die Reisfelder des Flachlandes, unterwegs den Ib durchwatend, bis an den Fuss des Marol-ghat, ein Höhenzug, der von Kuria kommend diese Landschaft gegen Westen abschliesst. Ein sehr steiler Aufstieg führt auf ein Hochtal von 1—2 Meilen Breite, mit armen Feldern, einem Dorf, einem Flüsschen und mit noch höheren westlichen Randbergen, durch die man wieder etwas absteigt, immer durch wilden Wald und prachtvolle Felsen, in die Ebene um Musgudri, die westlichste Missions-

station dieser Gegend. Von hier sieht man westlich die Berge von Sirguja, nördlich die von Kuria, östlich den Marolghat, und südlich wird das Tal zum Ib entwässert. Auch hier sassen einst meine Asûr, und bis hier kommen gelegentlich von Westen Gonds und uriya-sprechende Mahgul, die vor den Oraon hier sassen. In Udaypur soll es sogar Steinskulpturen der Asûr geben, sagte ein Oraon-Lehrer in Ginabahar. Auf allen Bergen, die die von Oraon bewohnten Tallandschaften trennen, wandern noch heute Birhor und Korwa; von beiden Stämmen sah ich hier je ein Dorf. Noch vor 10 Jahren plünderten hier an einer Stelle im Pass des Marolghats Korwa die Wanderer; sie verlangten, im Djangel verborgen, dass man alle Habe ablegte, und wer sich weigerte, wurde mit Pfeilen beschossen; ein Entkommen war unmöglich.

Nordwestlich von Gumla aus kommt man ins heutige Gebiet der Asûr. Von Eickstedt sah zwei Familien in den Bergen nördlich der Strasse Gumla-Majhatoli. Diese Berge ziehen sich als Ostgrenze der Landschaft Barwe entlang, und zwar nennt man die Tallandschaft längs des Sankh Bhitari-Barwe. Ich fuhr mit Rad von Majhatoli über Tongo mit dem herrlichen Garten seiner Missionsstation nach Chainpur, Post- und Polizeistation dieser Gegend. Läufer bringen die Post hierher in Staffetten; jeder Mann läuft im Trab sechs Meilen hin und zurück jeden Tag; man erkennt ihn schon von Weitem: er trägt einen Speer mit einigen Glöckchen dran. Früher war hier eine deutsch evangelische Mission; ihr Bungalow ist heute leer, aber die Gemeinde hält noch fest zusammen. Etwas weiter auf derselben Strasse kommt man zur katholischen Missionsstation von Katkahi. Ochsenwagen und Pack-ochsen-karawanen beleben diese Strasse; sie befördern Ölsaaten, Reis, Mais und Lack an die Bahn- und Autobuslinien. In den Bergen, die um das Tal herum liegen, gibt es dann überhaupt keine Wagen mehr. Auch diese Strasse ist noch ein Weg des Hinduismus; bis Jairagi (s. u.) trifft man gelegentlich seine Spuren, und einen Tempel der oben beschriebenen primitiven Art findet man noch z. B. beim Zemindar, 10 Minuten von Katkahi.

Zwanzig Flüsschen hatte ich von Majhatoli an zu durchwatzen, die von den östlichen Bergen zum Sankh fliessend, das Land in grosse Wellen aufteilen. Die Berghänge sind bewaldet, die Ebene ist ein verhältnismässig fruchtbares Reis-land. Hier in Barwe sind 90% der Oraon christlich, und ihr Lebensstandard ist für indische Verhältnisse sehr hoch, d. h. im Vergleich sowohl zur Gangesebene wie zu den Flussdeltas Südindiens. Von Katkahi wanderte ich einerseits in die Barweebene nach Asûr-toli, Jairagi, Barwe-nagar und Bikampur-noatoli, um alte Stätten der Asûr zu sehen; andererseits in die Berge (path) zu den Asûr-dörfern Lupungpath, Birhiarpath, Bijapath, Sakuapani, Kerakair und Jubhipath, d. h. bis etwas nach Palamau hinein, in diese Berge, die die Wasserscheide zwischen dem nördlichen Koël (der zum Ganges entwässert) und dem nach Süden fliessenden Sankh darstellen. Diese Berge heissen Pahar-Barwe. Auf diesen Bergen, die Barwe nach Osten gegen Ranchi-Lohardaga mit seinen Oraon, nach Norden gegen Palamau mit seinen Birjia, Agaria, Goala, und nach Westen gegen Jashpur-Sirguja mit seinen Korwa abschliessen, liegen die heutigen Dörfer der Asûr, die letzten Rückzugsgebiete dieses aussterbenden Stammes. Hier erleben sie das letzte Kapitel ihrer Erdenwanderung: hier werden sie seit dreissig Jahren von England zur Sesshaftigkeit gezwungen. Es ist ihr eigentliches, das äusserste Rückzugsgebiet innerhalb des grossen Rückzugsgebietes von Chota-Nagpur. Gewiss: blickt man von Jubhipath nach Norden in die Ebene des nördlichen Koël und die Berge von Netarhat, oder von Kerakair nach Osten auf Sirguja, so sieht man noch riesigen Waldreichtum, aber das Wandern der Asûr hat aufgehört. Sie können sich nicht noch weiter zurückziehen, wenn auch die Oraon und Munda der Sankhebene jetzt schon in diese letzten Bergrücken der Asûr dringen (Dumbarpath!) und den Asûr ihre kümmerlich gerodeten Felder nehmen. Rodende

Bauern können noch in die westlichen Nachbarstaaten vordringen, und in der Tat geht ein stetiger Strom von Einwanderern dorthin, wie der Census zeigt. Aber die Eisentradition der Asûr ist zu Ende, und wenn wirklich Einzelne von ihnen dorthin auswandern, so verlieren sie den Stammeszusammenhang ganz, der heute schon schwach genug ist (s. Abb. 3).

Als Masstab der Wirtschaftlichkeit dieses Rückzugsgebietes konnte ich die absteigende Linie der Märkte benutzen: in Ranchi städtisches Leben, in Bero grosser Markt mit tausenden von Menschen, die auf den Strassen zusammenströmten. In Katkahi ein Wochenmarkt mit ein paar hundert Leuten, in Jubhipath von vielleicht 50! Da oben kommt zum Markt weder ein Hindu-töpfer noch -weber oder gar Kupferschmied oder Barbier, wie sie doch noch nach Katkahi kommen. Man vergleiche auch die Zahlen der Bevölkerungsdichte im Censusreport 1931 (vol. VII, 1, 49): in Ranchi 431 pro Quadratmeile, Gumla 274, Raidih (Majhatoli) 159, Chainpur 138, Mahuadanr 66, Jashpur 99 (ib. XII, 1, 55). Die Asûr aber wohnen an der Grenze zwischen Mahuadanr, Chainpur und Jashpur; in ihren Bergen sind noch weniger Bewohner als im Durchschnitt der letzten drei Gebiete, die immerhin noch fruchtbarere Täler einschliessen. Die niedrigste Zahl hat Changbakar (Central Provinces; ib.) mit 26. Man bedenke die entsprechenden Zahlen für Bengalen 623, United Provinces 442, Bihar und Orissa 381, Deutschland 348, England 509, Spanien 110, Agypten 38, Argentinien 8 (ib. 64 f.).

Die Berge dieser Gegend bestehen aus kristallinen Felsen, Quarzen, Gneissen, Epidioriten und Graniten archaischer Zeit (Hallet 8). Natürliche Seen bilden sich in diesem Gebiet nicht (ib.). Der Regen, 40—60 inch. im Juni-September fliesst in den dann reissend werdenden, mehrere Meter tief in den Boden eingeschnittenen Bächen schnell ab und schwemmt die kümmerliche, dünne, steinige Ackerkrume von den kahl werdenden Bergen, denn die Wälder werden immer spärlicher, sind auf den Bergen schon fast ganz verschwunden. Alle ebenen Flächen auf den Bergen sind schon zu Acker, freilich zu armen Äckern, umgewandelt. Und diese Flächen sind recht gross, sodass man beim Wandern den Eindruck einer weiten, leichtgewellten Hochebene hat. Sie ist sozusagen ein Stockwerk höher als die Ebenen des Sankh und Koël, die ihrerseits hoch gegenüber der Gangesebene sind. Die Wälder halten sich nur noch an den steilen, felsigen Hängen, die sich in den tief eingeschnittenen kleinen Flusstälern und am Rande des grossen Hochlandes gegen das Sankh- und Koël-tal hinziehen. Dies Bergland ist schön; es erinnert mit seinen (im Januar-Februar) grünen Wäldern an deutsches Mittelgebirge; nur fehlen die Quellen. Und eben diese Hänge mit ihren eisenhaltigen Steinen und den für die Holzkohlegewinnung notwendigen Wäldern bieten die letzten Möglichkeiten zum Eisenschmelzen der Asûr.

A 2) DIE ARBEIT DER ASÛR

a) Ihre Eisenarbeiten

In meinen beiden grössten und verhältnismässig am besten gestellten Dörfern der Asûr, in Jubhipath und Sakuapani, aber auch in Birhiarpath, wird schon seit 20 Jahren kein Eisen mehr gewonnen. Die Asûr dieser Dörfer schmieden wohl noch für ihre Landwirtschaft und ihren eigenen Hausgebrauch, aber nicht mehr für den Tauschhandel. Und sie kaufen dafür das Eisen: die grossindustriellen Tata-werke, der Stolz Indiens, liefern es billiger, als sie es selber herstellen könnten. Eine Berechnung ihrer Selbstkosten konnten mir meine Asûr nicht geben; da sie kein Eisen verkaufen, weiss ich auch keinen Preis. Aber vor 40 Jahren errechnete Crooke (s. v. Agarias) 4—6 Annas als Tagesverdienst eines Eisengewinners; er hat dabei aber das Suchen und

Brechen des Eisenerzes und das Bereiten der Holzkohle, das Erstellen des Ofens und das Schmieden der eigenen Werkzeuge nicht mit eingerechnet! Für heute kann man nur sagen: wenn eine Familie ihr gewonnenes Eisen zu den Fabrikpreisen verkaufen würde, würde sie mit dem Erlös selbst unter den primitiven Djangelverhältnissen ihr Leben nicht mehr fristen können.

Bei Lupunpath sah ich noch einen Ofen für die Eisengewinnung; er war im Djangel versteckt. Solche Vorsicht ist nötig, da die Engländer die Arbeit verboten haben, um die Wälder zu schonen. Da ich von der Missionsstation und nicht von der Polizei kam, zeigte man ihn mir und erläuterte seinen Gebrauch; aber wann er das letzte Mal in Benutzung war, konnte man mir nicht mehr angeben. Er sah schon etwas zerbrochen aus und die obere Öffnung war mit Steinen zugedeckt. Es lebt aber noch ein alter Mann, der hier ein Schwert geschmiedet hat, das er mir verkaufte.

In Kerakair ist ein Ofen unter einem Dach im Schatten eines Baumes, etwa 50 Meter östlich von den Hütten des Dorfes; dort wird noch Eisen gewonnen und zu Geräten geschmiedet, die in den Dörfern im Tal (nicht auf Märkten) gegen Reis umgetauscht werden: einer geht mit einer Last Eisengeräte fort, geht zu der altüberkommenen Kundschaft und kommt nach 2—3 Tagen wieder. Die Eisengewinnung ist aber nicht im Winter, sondern nur im Sommer üblich; daher konnte ich sie nur in einem Dorf sehen, in Bijapath, wo der Mahato von Lupunpath die Leute dazu gebracht hatte, mir als einer vertrauenswürdigen Person ihre alte Kunst zu zeigen. Da ist der Arbeitsplatz direkt am Ausgang des Dorfes, zwischen Dorf und Djangel, zwei Öfen zur Eisengewinnung und mehrere Feuer zum Schmieden (s. Abb. 4—5).

Der Eisengewinnungs-ofen ist ungefähr 1 m. hoch und $\frac{1}{2}$ m. im Durchmesser. Der Ausdruck „Hochofen“ wird mit recht von den Eisenfachleuten für dieses Gebilde abgelehnt, weil ein solcher grösser ist und dauernd beschickt wird. „Schmelzofen“ passt nicht, weil in diesem primitiven Verfahren nicht geschmolzen, sondern nur reduziert wird. „Eisnofen“ ist missverständlich; also weiss ich keinen besseren als jenen umständlichen Ausdruck. Dieser Eisengewinnungs-ofen ist aus Lehm errichtet, annähernd zylindrisch, sehr dickwandig: Die lichte Weite ist oben nur ungefähr 15 cm., unten etwas mehr. Damit er nicht so leicht zerbricht oder zerplatzt, ist er oben etwas verstärkt und diese Art Wulst an der einen Seite mit einem dicken Ast abgestützt. Bei dem einen Ofen war der Wulst mit einem Lianenstrick umwunden, in Lupunpath fehlte er ganz: er wird nämlich vor der Arbeit jeweils neu gemacht. Der Ofen selber bleibt dagegen jahrelang bestehen. An der einen Seite ist unten ein kleines Loch zum Einführen der Luft. In derselben Höhe, in einem rechten Winkel daneben ist eine kleine Grube, in die die Schlacke abfliessen soll.

Innen ist der für die Eisengewinnung bestimmte Raum sehr sauber mit einer besonderen grauen Erde (agarhās) verkleidet, „damit keine Risse entstehen und das Eisen nicht an der Wandung hängen bleibt“. Und aus einer fast weissen Erde (turīhās), die selten ist und an besonderen Stellen ergraben werden muss, wird eine etwas trichterförmige Tonröhre, eine Art Mundstück für die Bambusröhren des Blasebalgs gemacht, das den Luftstrom beider Bambusröhre vereinigt und sie gleichzeitig vor dem Verbrennen schützt. Dies Mundstück wird in die Wand des Ofens mit frischem Lehm eingefügt, sodass es innen bis an die Glut reicht, aussen einige cm. heraussteht.

Davor wird dann der Blasebalg gestellt. Er besteht aus zwei runden unverbundenen Holzschalen von etwa Fussgrösse, die ohne Zwischenraum nebeneinander gestellt werden. Jede ist mit einem darübergebundenen Leder bedeckt, das in der Mitte ein Loch von 2 cm. Durchmesser hat; dies ist das Ventil. Daneben ist das Leder durchbohrt für einen Strick, der im Innern der

Schale mit einem Hölzchen versehen, mit seinem anderen Ende an einen federnden Ast gebunden ist, der hinter dem Blasebalg schräg in die Erde gepflanzt wird, sodass er mit Hilfe des Strickes das Leder in die Höhe zieht. In der Richtung auf den Ofen zu ist ein ungefähr 1 m. langes Bambusrohr in jede der beiden Holzschalen eingefügt, d. h. am Innenrand der Schale mit einer Eisenplatte befestigt. Holzschalen, Äste, Bambusrohre und Stricke bilden den tragbaren Blasebalg. Er wird so vor den Ofen gestellt, dass die Bambusrohre fast das Mundstück berühren. Ein grosser Stein wird quer über beide Bambusrohre gelegt, damit der Blasebalg feststeht; die federnden Äste werden ungefähr 1 m. hinter dem Blasebalg eingegraben mit Hilfe des Grabstockes. Es wird Wasser über die Leder gegossen, und einer, Mann, Frau oder Kind, tritt den Blasebalg. Er steht mit dem Ballen auf dem vorderen Rand der Schale, deckt mit dem Hacken das Ventil und drückt links und rechts abwechselnd die Luft in den Ofen; beim Heben des Hackens öffnet er das Ventil, der Ast hebt das Leder hoch und neue Luft strömt in die Holzschale. Mit den Händen stützt er sich dabei auf zwei Stöcke oder fasst die federnden Äste.

Die obere Fläche des Ofens ist etwas muldenförmig nach der Mitte zu vertieft, und der Verstärkungswulst verbreitert gleichzeitig diese Fläche. Das erleichtert die Beschickung. Die untere Fläche im Innern des Ofens ist ebenfalls muldenförmig ausgerundet. Vor dem Anzünden des Feuers werden vier faustgrosse harte Lehmkugeln auf dem oberen Rand des Ofens, direkt neben seine Öffnung, kreuzweise einander gegenüber gelegt. Einer nach dem anderen wird vorsichtig und langsam zum Fallen gebracht. Sie sollen unten nebeneinander zu liegen kommen, aber so, dass jede jenseits der ihr ursprünglich gegenüberliegenden auftritt. „Sonst bildet das Eisen keinen Klumpen“. Soll diese Probe nur ein Lot ersetzen?

Zur Eisengewinnung gehören ausserdem die Materialien Holzkohle und Eisenerz. Das Erz wird in ganz Chota-Nagpur an vielen Stellen gefunden. Es wird von den Asûr nicht bergwerksmässig abgebaut, sondern, wenn sie auf der Erde eisenhaltige Steine finden, brechen sie bis höchstens Metertiefe das Gestein heraus, und zwar mit einer Art Pickel. Ihre Stelle zeigten sie mir aus Vorsicht nicht. Sie schleppen einen Haufen solcher Steine zum Ofen und schlagen sie bis auf Haselnussgrösse klein.

Holzkohle gewinnen sie im Djangel, möglichst dicht beim Dorf. Sie nehmen am liebsten das Sal-holz (Sakua), aus dem die Wälder zu 90% bestehen. Die Salbäume waren im Januar-Februar noch dunkel grün und wirkten von weitem wegen ihres schlanken Wuchses wie deutsche Nadelwälder. Wirklich alte Bäume habe ich nirgends gesehen. Die Asûr nehmen gerne armdicke Stämme: die lassen sich am bequemsten bearbeiten, fällen und armlang zerkleinern. Es wird im Wald eine Grube von ein bis anderthalb Meter Durchmesser gemacht, das Holz -und zwar grün- darin aufgeschichtet, angebrannt und dann mit Blättern und Erde zugedeckt. Die Holzkohle wird dann ebenfalls in Haselnussgrösse gebrochen und in grossen Körben neben dem Ofen bereitgestellt.

Zunächst wird kräftig Holzkohle angeheizt und dann immer abwechselnd eine dicke Schicht Holzkohle und eine dünnere Eisenerz auf den Ofen gelegt. Während des Brennens sackt dies Material langsam in den Ofen. Nach zwei- bis drei-stündigem Arbeiten-Treten des Blasebalgs, Zerkleinern des Erzes, Beschicken des Ofens- wird die erste Schlacke abgelassen: es wird ein Zentimeter starkes Loch von der oben erwähnten Grube aus in den Ofen gestochen und ein Strom rotflüssiger Schlacke bricht hervor, erkaltet in der Grube. Dies wird nun öfter wiederholt; schliesslich wird das Loch nicht mehr verschlossen, und man lässt die Schlacke dauernd langsam abfliessen.

Nach fünf- bis sechs-stündiger Arbeitszeit ist ein Arbeitsgang beendet. Man lässt den Ofen

ziemlich leer brennen und öffnet ihn da, wo der Blasebalg oder vielmehr sein Mundstück eingefügt war. Man bricht ein etwa 20 cm. grosses Loch heraus, das man beim nächsten Eisengewinnen mit frischem Lehm um das Mundstück herum wieder verschliesst. Mit einer Holzstange wird die noch brennende Kohle herausgeholt und mit Wasser gelöscht, um den kostbaren Brennstoff zu sparen. Die glühende Luppe, ein 15—20 cm. grosser schwammiger Klumpen, wird mit der Zange gefasst und sofort mit dem schweren Hammer bearbeitet. Dabei springt fast die Hälfte ab, nur der Kern ist brauchbar, muss aber erst in langem und sorgfältigem Schmiedeprozess zu reinem Eisen ausgehämmert werden. So gewinnen die Asûr in etwa fünfstündiger Arbeit nur etwa 2 kg. Eisen. Es ist keine schwere Arbeit, aber sie ist langwierig und bringt wenig Ertrag.

Zum Schmieden verwenden die Asûr eine Doppelgrube: in die eine Hälfte wird Holzkohle getan, in die andere kann gegebenenfalls Schlacke abfliessen. Zum Schutz der Bambusrohre des Blasebalgs ist ein grosses Mundstück als eine kleine Lehmwand angebracht. Einer tritt je nach Bedürfnis schneller oder langsamer den Blasebalg, einer oder zwei hocken in der typisch indischen Haltung auf ihren Hacken und schmieden. Ihre Geräte: ein einfacher Hammer in drei verschiedenen Grössen, eine Zange in zwei Grössen; als Ambos eine Eisenplatte von etwa 10—20—15 cm., ohne einen Dorn; oder es wird der grosse Hammer als Ambos verwendet: sein spitzes Ende wird in den Boden geschlagen, der Fuss, mit den Zehen ihn umklammernd auf seinen Griff gesetzt. Dann gibt es noch einen Schleifstein, etwa 20—20—15 cm. aus einem rötlichen Stein, annähernd viereckig. So bastelt jeder für sich; es ist selten, dass zwei abseits gehen und auf einem natürlichen Stein eine grössere Eisenmasse zusammenschlagen: dann hält einer das glühende Eisen mit der Zange, ein anderer schlägt mit dem grössten Hammer, dass die Funken fliegen. Aber das ganze Dorf arbeitet gleichzeitig an den verschiedenen Öfen und schwatzt eifrig.

Meist ist die Arbeit sehr geruhsam. Es wird eine Art Stange zum Pflugschar gehämmert oder etwa zu Äxten: dazu wird eine Eisen von etwa 30—5—1 cm. in der Mitte zusammengefaltet, sodass das Loch für den Stiel der Axt freibleibt. Aber einen Dorn, wie ihn der Hindu-lohar dazu verwendet, hatten meine Asûr nicht. Die beiden Enden der ursprünglichen Stange werden dann langsam zusammengehämmert und schliesslich die Schneide -und nicht die ganze Axt-einmal (nicht öfter) im Wasser eines Tontopfes gehärtet.

So verfertigen sie eine grosse (tangi) und eine kleine (tangia) Axt für Holzarbeiten und eine andere Axt (tabel: Preis 2 a.), die ich zum Schlachten oder häufiger statt der balua beim Wandern im Djangel verwendet sah; ferner ein Grabstockeisen (bhurkula für 3 a.) das dem heutigen Pflugschar (phār: 2 a.) sehr ähnlich ist. Ferner den „Kratzer“ (gorga für 4 a.), ihr Ackergerät, und die Pickel zum Brechen des Eisenerzes (gainta: 2 a.); ein Messer wie etwa unser Brotmesser (churi; 2 a.), runde Messer für Bambusarbeiten (turi churi; 1, 6 a.) Rasiermesser (chura 1 a.), Curry-messer (bainthi; 3 a.), Sichel (hasua; 3 a.), Zangen (sarsi; 2, 6 a.), Hammer (martul; 2, 6 a.) Armringe (bera; 0,9 a.), Fingerringe (angutthi; das Bündel 0,9 a.), Kopfschmuck (murdabna; 2 a.), Pfeilspitzen (sār; 2 a.), Schwerter (gupti; 14 a.).

Das Schwert wird in einer Bambusstange als Scheide geschultert getragen oder gar als Tragstange verwendet; der Griff wird mit Nieten befestigt (Nägel aus Eisen gibt es nicht) oder am liebsten nur auf das glühend gemachte Ende der Klinge draufgebrannt. Das als Griff dienende Ende der Bambusstange wird so sauber von dem als Scheide dienenden Teil abgeschnitten, dass das ganze wie ein harmloser Bambusstab aussieht; daher der Name gupti-Versteck (Saṃskṛt).

Unter den Pfeilspitzen ist eine besondere: sie besteht aus zwei um 90° gegen einander gedrehten Spitzen und muss wohl furchtbare Wunden machen; aus *einem* Stück Eisen herausgetrieben dauerte seine Anfertigung doch nur kaum eine halbe Stunde.

Die Anfertigung eines Kratzers gelang einem der Männer nicht mehr; ein anderer griff die Arbeit auf. Das Gerät kommt jetzt aus Gebrauch. Kratzer-, Pfeilspitzen- und Grabstock-eisen werden mit einer Spitze in den Stiel hineingesteckt; Befestigung mittels Tülle gibt es nicht. Das gespitzte Ende des Kratzers wird wie das des Schwertes in den Stiel eingebrannt; für Pfeil- und Grabstock-eisen wird das Holz gespalten und dann mit einem Lianenstrick umwickelt.

Wichtig ist, dass keine Hacken der in Chota-Nagpur üblichen Form hergestellt werden. Die Asûr sogar von Bijapath benutzen sie heute; aber sie kaufen sie vom Markt, d. h. von Hindu-lohars. Ebenso wenig verstehen sie, die übliche balua zu schmieden, eine merkwürdige Beilform der Hindu-hochkultur; die Vornehmeren unter den Asûr kaufen sie ebenfalls auf den Märkten; lange nicht jeder Hindu-schmied kann sie machen.

Das Curry-messer dient zum Zerkleinern aller Zutaten, die neben dem Reis (resp. neben dem gundli) als Zukost gegessen werden; Curry ist nicht etwa ein pfefferartiges Gewürz, wie man in deutschen Laienkreisen meist meint. Ich sah es z. B. beim Schweinefleisch-zerkleinern bei der Hochzeit. Es besteht aus einer Klinge und einem rechtwinklig daran befindlichen Breitteil; auf diesen wird der Fuss so gestellt, dass die Schneide aufrecht steht, und zwar die Schärfe dem Arbeitenden zugewandt. Er fasst die Blätter, Knollen, Fleischstücke usw. mit beiden Händen und fährt mit ihnen am Messer entlang. Da man weder Tische noch Teller oder Gabeln kennt (auf den Blatttellern kann man nicht nach unserer Art schneiden!), ist das Instrument sehr praktisch. Ein ähnliches Gerät ist über ganz Indien verbreitet; in Bengalen z. B. ist Sitte, es nie mit aufrechter Schneide aufzubewahren, weil sich sonst die Luftgeister an ihr verwunden (Bonnerjea 207 f.)-aber auch Kinder, und etwa Erwachsene im Dunkeln.

Speere, Schilde, Amulette oder andere Waffen, Schmuck oder Geräte werden von den Asûr nicht geschmiedet.

In Bijapath schmiedet das ganze Dorf zusammen; jeder im Dorf versteht alle dazugehörenden Handfertigkeiten. Die Geräte aus Eisen freilich sind Eigentum des Einzelnen und auch die Produkte der Arbeit. Alle Frauen gingen gleichzeitig zum Holzhauen ins Djangel; was jede mitbringt, ist ihr eigenes Holz. Sonderrecht an Erz gibt es nicht für den Einzelnen. In Kera-kair war ausserdem eine Familie gleichzeitig der Schmied der Oraon und Munda in den übrigen Tolas des Dorfes; diese Familie erhielt 18 seer paddy (Reis) pro Jahr und Pflug des Dorfes für die laufenden Reparaturarbeiten, wie es im indischen Dorf mit seinen sozusagen verbeamteten Handwerkern allgemein üblich ist — aber ein Hindu-schmied in einem Tal-dorf der Oraon oder Munda erhält jährlich einen Zentner Reis pro Pflug! Sonst habe ich in keinem Tal-dorf von einem Asûr-schmied dieser Art gehört.

Umgekehrt machen und machten weitgehend die Hindu-schmiede den Asûr Konkurrenz bei der Eisengewinnung. Der Unterschied soll der sein, dass die Schmiede nur den aus den Flüssen ausgewaschenen Eisenerz-sand verhütten, nicht wie die Asûr Eisenerz brechen, sagte Pater Julius in Dumbarpath. Sogar Oraon und Munda sollen (Hallet 171) Eisen gewinnen; davon habe ich aber sonst weder mündlich noch aus Literatur etwas erfahren.

Das Eisenreduzieren verschwindet heute. Einige Asûr meinten mit echtem Bedauern, dass noch Eisenerz und Holzkohle genug vorhanden und dass diese Arbeit doch wesentlich leichter und den Asûr angemessener sei als die Landwirtschaft: Pflügen ist eine schwere Arbeit. Andre, wie z. B. der immer betrunkene Mahato von Jubhipath, wollen aber schon vom Eisen nichts mehr wissen; und es widersprach ihm dabei keiner im ganzen Dorf.

b) Ihr Ackerbau

Den eigentlichen Ackerbau der Asûr konnte ich in Kerakair noch sehen, soweit die dortigen Birjias mit den Asûr auf eine Stufe gesetzt werden können. Die Asûr waren ursprünglich nicht sesshaft; sie blieben an einer Stelle, solange das Erz und der Wald für die Kohle reichten. Das war manchmal ein paar Monate, meist nicht mehr als drei Jahre. Sie schlugen also das Holz der Wälder, bauten sich Hütten, brannten Holzkohle und verbrannten die übrigbleibenden Äste der frisch gewonnenen Lichtungen. Die Baumstümpfe und Wurzeln blieben dabei leben. In die Asche, die nur mit dem Kratzer ein bisschen in die Erde eingescharrt wurde, streuten sie die Samen, oder legten sie, wenn es sich um grosskörnige Frucht handelte, in Löcher, die sie mit dem Grabstock machten. Die Stümpfe schlugen aber schon während der Anbauzeit wieder aus, und wanderte das Dorf weiter, war der Wald schnell wieder da. Es lohnte sich nicht, für die kurze Zeit der Bebauung den Wald richtig zu roden — was nebenbei eine sehr schwere Arbeit ist. Zwischen den Wurzeln und Stümpfen ist aber ein Pflügen, ja ein Hacken mit der bei den Munda üblichen Hacke ganz unmöglich, zumal diese kiesigen Lichtungs„äcker“ oft an recht steilen Hängen liegen. Kratzer und Grabstock sind die geeigneten Geräte für diese primitive Brandwirtschaft.

Bei Kerakair sah ich solche Äcker, die eigentlich eher wie eine Schonung aussahen, denn schon im Januar waren über meterhohe Zweige überall aus den alten Stümpfen geschlagen. Und man hatte dort eine bestimmte Art starker Sicheln, bei denen die gekrümmte Aussenseite geschärft war, um mit ihnen die Äste abzuhaufen, damit später wenigstens hier und da ein Halm wachsen kann. Diese Felder waren schon im dritten Jahr bebaut, und ich hätte sie garnicht erkannt, wenn ich nicht durch meinen Führer auf sie hingewiesen worden wäre. Zum Pflügen kommt man in Kerakair gerade jetzt: die Mission leiht einigen von ihnen Geld für Zugvieh — aber noch fehlen ihnen dafür die eigenen Äcker! Alles bebaubare Land der Gemarkung gehört dem Zemindar oder den Oraon der anderen Dorf-tola. Die armen Asûr pachten also von ihnen einzelne Äcker, und zwar von Oraon-bauern unter der Bedingung, dass der Oraon als der Eigentümer des Feldes sowohl das Saatgut wie das Zugvieh und das Ackergerät stellt und dafür die halbe Ernte erhält. Oder sie pachten Äcker vom Zemindar, leihen sich vom Oraon das Zugvieh, in dem sie den Mietpreis dafür auf dessen Feldern abarbeiten, oder arbeiten nur mit Kratzer und Grabstock, stellen selber das Saatgut und geben dem Zemindar als Pachtzins nur soviel von der Ernte, wie sie Saatgut gebraucht haben. Beide Arten von Pacht sind auch sonst in Chota-Nagpur üblich (Hallet 157). Der Ernteertrag wurde mir in Kerakair für einen Zentner Saatgut Reis als zwischen 6 und 15 Zentner schwankend angegeben, in Birhiarpath noch schlechter: aus anderthalb Zentner gewinnt man dort angeblich nur 4 bis 12. Und zwar überwiegen die schlechten Jahre durchaus: darin waren sich alle einig. Immerhin gibt es in Deutschland viel schlechtes Land, das ähnlich armen Ertrag bringt, und ich habe den Eindruck, dass die armen Kerle etwas mit ihren hohen Erträgen prahlen wollten. Bei diesen Pachtverhältnissen wird kein längerer Vertrag als über ein Jahr gemacht.

In Kujam und den anderen Dörfern ist im übrigen die Ackerflur in zwei Teile geteilt. Die direkt um die Häuser herumliegenden Felder, d. h. der weitaus kleinere Teil der Flur, werden mit Laubdünger und mit Mist gedüngt, d. h. mit Kuhmist, den man auf den Strassen, den Stoppelfeldern und im Stall, ohne dass dort etwa Stroh gestreut würde, sammelt. Diese Felder werden jedes Jahr angebaut und im Juni etwa mit Mais bepflanzt, der im September reif wird; auf ihnen kann dann im Januar-Februar noch einmal Ölsaats (Senf) geerntet werden, und zwar

war 1937 dieser Samen auf den Bergen in Munda-, Oraon- und sogar Asûr-dörfern besser geraten als in der Sankhebene, weil dort nämlich nicht soviel Laubdünger gesammelt werden kann, da im Tal die Wälder so gut wie ganz verschwunden sind. In den Bergdörfern braucht man den Kuhmist nicht wie sonst in ganz Indien als Brennstoff zu verwenden; hier gibt es ja Brennholz-einstweilen. Diese wertvollen Felder werden mit Zäunen gegen wilde Tiere geschützt; die früheren Holzzäune werden heute allmählich wegen des Mangels an Holz durch Mauern aus Feldsteinen oder Knicks von Agaven ersetzt.

Auf der grossen Masse der übrigen Felder, die nie gedüngt werden, wird etwa vom April bis Juni Reis (paddy) gebaut und anschliessend gundli (*panicum miliare*: die lateinischen Namen nach Hallet 115), die Haupt-hirseart der Berggegenden, die im November-Dezember geerntet wird. Oder es wird im August schwarze Ölsaart (*sirguja-Guiyotria deifera*) gesät, die im Dezember reif wird, oder eine der anderen Hirse-arten (*savan* oder *tangun*) oder das Brotgetreide *marua* (*Eleusine coracana*). Der Acker wird in Kerakair für diese Fruchtarten mit dem Kratzer bearbeitet, in den grösseren Dörfern mit dem Pflug. Die grobkörnigen Hülsenfrüchte: *rahar* (*Cajanus indicus*), *urid* (*Phaseolus Roxburgii*), *suttru*, *bodi*, *kurthu* und *kursa* aber werden in Löcher gelegt, die man mit dem Grabstock macht. Sie werden als Gemüse zum Hirsebrei gegessen. Weizen sah ich nur einmal auf einem ca. 20 qm. grossen Fleck am Bach von Kerakair: alle 15 cm. etwa spross ein Halm zwischen groben Schollen hervor.

Während des Januar-Februar sah ich leider nur die Senf-ölsaart auf den Feldern oder den Dreschplätzen; gelegentlich stand noch schwarze Ölsaart, die nebenbei als Brei gegessen wird. Das übrige Land lag brach oder in Stoppeln, meist von Hirse. Reis gedeiht eigentlich nur in solchen Mulden, in denen ein Bach entstehen würde, wenn das Regenwasser nicht durch die kleinen Erdefassungen der Reisfelder zurückgehalten würde. So bietet sich auch öfters auf den Bergen wenigstens für einige Morgen, lang hingestreckt in idyllischen Windungen zwischen einrahmenden Sal-wäldern das typisch indische Bild der Reisfelder. Solche Äcker sah ich aber nie bei Asûr-, sondern nur bei Munda- und Oraon-dörfern. Den Unterschied der Bebauung sah ich den Feldern stets schon von Weitem an. Aber Teiche zum Sammeln des Regenwassers sah ich in den Bergen nie. Die Asûr treiben trockenen Berg-reis-bau. Der Boden ist so arm, dass nach dreijährigem Anbau eine dreijährige Brache unbedingt nötig wird. Wer nicht Land genug hat, um auf diese Weise seine Familie mit der Hälfte seiner Äcker zu ernähren, und das kann der Durchschnitt durchaus nicht, muss sich Land gegen halben Ernteertrag dazupachten, so sagte man mir in dem landwirtschaftlich ganz guten Kujam.

An der Brache wird nicht gearbeitet. Die Äcker aber werden zur Bestellung mindestens dreimal gepflügt, was man hier so pflügen nennt: der Pflug kratzt etwa 5 cm. tief durch die Erde, er wirft keine Furche aus, er bildet nur Klumpen, während er kreuz und quer durch das Feld geführt wird. Das Unkraut wird dabei kaum gestört. Oft geht der Vater mit einem Pflug voran, und sein Söhnchen folgt mit einem zweiten Pflug: kleine Kerlchen von knapp 8 Jahren sah ich bei dieser Arbeit. Die Hauptarbeit ist dabei, die armen Öchslein in Bewegung zu bringen. Diese Arbeit beginnt, sobald die harte Erde durch den ersten Regen etwas erweicht ist, und das war stellenweise im Januar-Februar der Fall.

Die nächste Arbeit ist das Zerkleinern der Schollen, entweder mit der Hacke oder mit einer Art Schleife, einem einfachen, quer über den Acker gezogenen Holz, auf das sich der Bauer stellt. Dann wird gesät, resp. der Reis aus den Saatbeeten verpflanzt, auf den Bergen genau so falsch wie im Tal. Pater Cardon erzählte es mir, wie er seit 15 Jahren vergeblich versucht, eine vernünftige Neuerung durchzuführen. Man kann den doppelten Ernteertrag bei einem Sech-

zehntel des Saatgutes erzielen, wenn man je zwei Reispflanzen mit 30 cm. Abstand pflanzt statt je 10 Pflanzen mit nur 10 cm Abstand, und wenn man das Saatgut auf die Pflanzbeete nicht so unglaublich dicht hinwirft. Diese primitiven Bauern aber sagen, dass das nur auf den Feldern der gottbegnadeten Missionare geht, dickköpfig, wie Bauern nun einmal sind.

Die Hauptarbeit der Landwirtschaft ist dann das Bewachen der Felder. Die Bestellung nimmt nur wenige Tage in Anspruch bei der geringen Morgenzahl des Einzelnen, aber das Bewachen dauert Wochen! Da sitzen sie Tag und Nacht auf ihren Pfahlbauten, die teilweise als Schutz gegen Tiger und Bären bis 3 m. hoch gebaut werden, und verscheuchen Wild und Vögel.

Die Ernte geht dann leicht und schnell vor sich: eine Sense erübrigt sich, ist in ganz Indien nicht üblich. Die Schnitter und Schnitterinnen hocken auf ihren eigenen Absätzen und bewegen sich so von Pflanze zu Pflanze vorwärts, rupfen sie aus oder schneiden sie mit der Sichel, bis sie eine Handvoll haben, tragen die Handvoll sorgfältig bis zu einem Haufen und tragen schliesslich die Haufen auf dem Kopf zum Dreschplatz. Diese Ernteart ist bei der sonst in Indien weit verbreiteten Gemengesaat sehr praktisch; bei den Asûr habe ich sie nicht erfahren.

Das Dreschen geschieht meist durch Vieh, das im Kreis herum getrieben wird; nur in Jubhi-path sah ich, wie Senf mit Stöcken von Männern und Frauen geschlagen wird: das mag auch die alte Art der viehlos wandernden Asûr gewesen sein. Ölmühlen habe ich bei den Asûr nicht gesehen. Gartenbau gibt es nicht. Obstbäume werden nicht gezüchtet; die Dörfer sind (ausser Sakuapani) meist baumlos, im Gegensatz zu den schön schattigen Dörfern der Bauern im Tal und der Oraon und Munda auf den Bergen.

c) Ihre Viehzucht und Haustiere

Abgesehen von Kerakair hatten die Asûr in meinen Dörfern Rindvieh, mit oder ohne Buckel, aller Farben; auf Rassen wird nicht gesehen, und von einem rationellen Züchten kann keine Rede sein. Es fehlt durchaus an Futter. Man hat keine Weiden, keine Wiesen zur Heugewinnung, baut keine Futterpflanzen. Ein Hütejunge treibt das Vieh in die Wälder und über die Brachen, solange die Frucht auf den Feldern steht. Nach der Ernte lässt man es meist ganz unbeaufsichtigt frei herumlaufen. Eine besondere Hirtenfamilie (Ahir) hat man also nicht nötig. Vom Oktober bis Mai hungert das Vieh sich mühsam durch; vom Juni bis September, solange in der kurzen, sommerlichen Regenzeit das Gras (oder vielmehr: Unkraut) spriesst, finden die Tiere Grünfutter, das aber nach der langen Fastenzeit nicht reicht, sie voll und stark zu machen. Im Ja.-Fe. nagten sie die gelbgebrannten Reste des Grases und der Dornen ab und waren buchstäblich nur Haut und Knochen. Meist schlafen sie irgendwo im Schatten, Fatalisten wie die Menschen hier, oder ziehen herdenweise langsam durch die Djangel um die Dörfer.

Trotzdem wird das Vieh regelmässig mittags zum Melken ins Dorf getrieben, und von 50 Kühen des Dorfes gibt es denn meist keinen Liter Milch. Wenn es aber in der Regenzeit Milch gibt, trinken die Kälber das Meiste weg, denn, ohne dass das Kalb die erste und letzte Milch saugt, gibt die indische Kuh überhaupt keine Milch. Wenn die Asûr trotz allem etwas Milch haben, verbuttern sie sie und schmelzen die Butter ein; sie trinken keine Milch, wie es auch die Munda nicht tun; die vermeiden damit Tuberkulose. Das Melken ist Männerarbeit, wie ich es auch bei einer hinduistischen Goala-familie in Kerakair sah. Diese Goala hatten eine grosse Herde sehr schöner Büffel, und die gaben Milch; die Asûr aber sagten, dass Büffel auf den Bergen nicht zu halten seien, weil sie täglich im Wasser baden müssen.

Wenn der Regen im Juni einsetzt, beginnt das Futter und die Arbeit. Das Vieh wird vor allem als Zugkraft gehalten, und das Pflügen muss gleich beim ersten Regen geleistet werden, wenn das Vieh gerade den Höhepunkt des Fastens erreicht hat. Dafür bekommt es dann auch eine Handvoll Stroh (Mais, Reis, Hirse), damit es nicht gerade umfällt, aber es kann die Arbeit, so leicht sie bei dieser Art des Pfluges auch ist, nur kurze Zeit aushalten, und der Bauer muss viel Vieh haben, um öfter wechseln zu können. Ferner auch, weil Tiger, Leoparden, Bären und Krankheiten den Bestand stark lichten; und so steht die relativ grosse Zahl des Viehs zum Futter in schreiendem Gegensatz.

Von englischen Musterfarmen hatte man hier noch nichts gehört; nur der geistig bewegliche Mahato von Lupunpath hatte versucht, seine Reisfelder zu düngen, dabei aber nur viel Stroh und wenig Körner geerntet.

In Jubhipath sah ich einmal, wie man einen Buckelochsen als Tragtier abrichtete; man trieb das sich wehrende Tier mit umgebundenem, noch leerem Sack abends ums Dorf. Aber gross ist der Bedarf an Tragochsen hier nicht; zum Markt trägt der Asûr sein bisschen Ware alleine auf der Tragstange. Sollte einmal eine reiche Ernte sein, so kommen die Hindukaufleute mit ihren Packochsen. Arbeitsochsen werden kastriert, aber es gibt keine berufsmässigen Kastrierer, wie natürlich auch keine Tierärzte. Wenn etwa dem Vieh die Füsse wund werden, wird Fennöl gekauft zum einreiben. Wenn ein Tier keine Luft bekommt, wird mit einer heissen Sichel ein Strich über die Kehle gebrannt. Ich sah einen Ochsen, der mit einem anderen gekämpft hatte und als Folge davon kränkelte; man hatte ihm eine schöne „Palme“, eine Art Grätenmuster auf den linken Vorderschenkel gebrannt; solch Muster geht manchmal über die ganze Seite.

Im Übrigen kommen Ziegen selten vor, keine Schafe. Dagegen sind in jedem Dorf Schweine, die in ganz Chota-Nagpur und von vielen niedrigen Kasten der Hindu auch im Gangestal gegessen werden. Es sind graue, sehr borstige, unseren Wildschweinen ähnliche, kleine hochbeinige, sehr bewegliche, halbwilde Tiere, für die manchmal sogar ein Extra-stall gebaut wird. Für ihr Futter müssen sie alleine sorgen; sie laufen aber meist nicht weit vom Dorf fort.

Hühner, die man etwa als dünne, langbeinige Italiener bezeichnen könnte, gibt es wohl in jedem Haus; die, die ich täglich bekam, waren alle zäh. Wegen der Hitze wird das Tier direkt vorm Kochen erst geschlachtet; deshalb wird das Fleisch mit dem Curry-messer zerstückelt. Von Zucht kann man nicht sprechen; Glucken hält man gelegentlich unter Körben.

Pferde, d. h. Ponys, hält sich auf den Bergen nur selten ein reicher Munda. Ich sah ein einziges bei Dumbarpath. Esel gibt es sogar im Sankhtal nicht. Ein Zögling der Missionsschule in Katkahi war ganz stolz, dass er einmal einen in Ranchi gesehen hatte. Dort haben vor allem die Wäscher und die Strassenarbeiter Esel, wie in ganz Indien.

Hunde gibt es überall: gelb bis braun, schakalähnlich, klein, hungrig. Sie verbeissen sich, lungern herum; sie sollen wachsam sein und helfen auf der Jagd. Katzen sah ich nicht, aber die sieht man als Reisender auch in indischen Städten nicht, wo es sie zahlreich gibt: sie halten sich vor der Sonne verborgen. Der Hund ist wohl ein alter Begleiter der Asûr gewesen, ebenso das Schwein, das auf ihren nie sehr langen Wanderungen folgen konnte, und ein paar Hühner.

d) Ihre Jagd

Früher, als die Asûr noch freie Herren in den unendlichen Bergen und Wäldern waren, war die Jagd ihnen ein wesentlicher Teil ihres Lebensinhaltes. Heute ist das ziemlich vorbei. In Kerakair klagte man: es lohnt sich nicht mehr, mit Pfeil und Bogen auf die Jagd zu gehen oder

grosse gemeinsame Jagden alten Stils anzustellen. Es gibt kein Wild mehr; allenfalls noch Vögel, und die fängt man nicht mit dem kleinen Bogen mit der Doppelsehne, der Steine schleudert, wie ihn die Oraon und Munda benutzen, oder mit den Pfeilen des grossen Bogens, die keine Eisenspitze, sondern einen runden Holzkopf haben, wie ihn ebenfalls die Nachbarn benutzen, sondern mit Fallen, die Abends aufgestellt werden. Man macht sie an Ort und Stelle aus einem grösseren unbearbeiteten Stein etwas platter Form und zwei Ästen, die man so biegt, dass der eine den Stein auf der einen Seite etwa 15 cm hoch stützt und der andere als eine Art Schlaufe auf dem Boden liegt und mit seinem Ende in den ersten Ast greift. Man streut etwas zerstoßenen Mais auf die Schlaufe, und der Vogel, der ihn aufpicken will, bewegt die Schlaufe, damit den Stützzast und wird zerquetscht. Morgens sucht der Fallensteller seine Beute zusammen. Feinere Fallen hatte man nicht, und eine ärmlichere Jagd kann man sich kaum denken.

In Kujam aber erzählte man mir stolz, dass man Wildschweine, Hirsche, Antilopen und Hasen jagt, dass man vor dem Phagua-fest die Jagdbeute von acht Tagen sich sammeln lässt; dasselbe erzählte man mir auch in Jubhipath. Es gibt hin und wieder diese Jagdtiere noch, z. B. in einem Talgrund bei Lupunpath. Man erzählte mir auch in Jubhipath, dass man geschlachtete Hausschweine am selben Tag isst, dagegen erlegtes Wild mit Hautgout, und sogar teils mit Würmern, die im Curry garnicht schlecht sein sollen, aber trotzdem sind die Asûr keine grossen Jäger. Der alte Priester von Kujam galt als stolzer Jäger, weil er zwei Hirsche in seinem Leben geschossen hat. Kein einziger konnte sich rühmen, einen Tiger oder Bären zur Strecke gebracht zu haben, obgleich es sie in ihrem Gebiet reichlich gibt. Das Fell eines Wildbüffels, wie ich es in einem Oraonhause sah, konnte mir kein Asûr zeigen, und die grosse Jagd, die ich in Jubhipath mitmachte, war kein Meisterstück!

Da wurde im Februar die erste Frühjahrsjagd veranstaltet, nachdem also eine Schonzeit seit September gewesen war, denn es wird nur im Sommer gejagt. Und das Ergebnis? Ein Hase, ein Tierchen (sie nannten es Ameisenfresser) wie ein Eichhörnchen, und ein junges Feldhuhn, das noch nicht fliegen konnte: das nahm sich einer zur Aufzucht mit nach Hause. Das war das Ergebnis eines ganzen Nachmittags! Eine Antilope sah ich mit eigenen Augen weglaufen; einen Hasen frassen die Hunde bis auf die Schenkel: diese treuen Jagdhelfer! Aber die Tiere sind ja so hungrig! Ein Hase wurde angeblich von zwei Pfeilen getroffen, aber entkam, obgleich wir mit Hunden das ganze Gebüsch absuchten; so waren auch die beiden Pfeile verloren, was man sehr schmerzlich vermerkte. Aber trotzdem war die Jagd schön zu beobachten.

Das ganze Dorf, Jungen, Männer, Greise (aber natürlich keine Frau) machte mit. Führer war eigentlich niemand, jedenfalls nicht der Mahato, obgleich er sich im Anfang den Anschein zu geben suchte. Ein Führer ist nicht mehr nötig; jeder kennt das Dorfgebiet, die kärglichen Ziele, die Gewohnheiten. Und wenn ein Schritt zu beraten ist, so überlegen sie gemeinsam, und den Ausschlag gab ein grosser, starker Mann, der sonst vor meiner Hütte nicht zu erscheinen pflegte. Die eine Hälfte der Männer zog mit Pfeil und Bogen als eine Schützenkette durchs Djangel, mindestens 10 m. Abstand haltend. Dabei folgt dem Vater oft der kleine Sohn nach und trägt etwa eine Axt. Man trägt den Bogen in der linken Hand; ein Pfeil ist schussbereit aufgelegt und gegen den Himmel gerichtet. Auch einen zweiten und dritten Pfeil hält man in der linken Hand parallel zum Bogen; Köcher sind unbekannt. Eine Axt hat man hinten am Lendenschurz hängen. So schleicht man lautlos, keinen Busch unbeachtet lassend durchs niedrige Unterholz des Djangel. Sowie sich etwas regt, wenn man nur ein Rascheln hört, wird sofort draufgeschossen. Das nennt man im altindischen Epos: *śabda-vedhi*: „bloss nach dem Ton schießend“, und das ist ein grosse Kunst-wenn man dann trifft.

Die andere Hälfte der Männer ist fast nur mit Knütteln bewaffnet und erwartet die Schützenkette am Ausgang des Waldes, an einer Lichtung, dem Beginn der Felder usw., verbirgt sich dort hinter Büschen, wartet auf austretendes Wild, und von diesen Leuten wurde obiger Hase erlegt. Wenn Vögel aufgingen, versuchten sie sie mit geworfenen Knütteln herunterzuholen. So bewegte sich die Jagd um das ganze Dorf in grossem Bogen herum; jedes Waldstückchen wurde abgesucht, und um Jubhipath herum ist viel Wald an den Hängen. Aber auf meiner ganzen Wanderung sah ich z.B. keinen Affen in diesen Bergen; auch wilde Pfauen sah ich erst in der Gangesebene. Schakale und Wölfe sah ich; Bären und Tiger gibt es hier, aber die Asûr haben nicht wie ihre Nachbarn die grossen Tigerfallen, die vom Tiger selbst auszulösenden Bogen. Die vielerlei Fallen und Netze, die man in jedem Oraon- und Munda-dorfe an den Häusern aufgehängt sieht, sind nicht in den Asûr-dörfern. Die im Sankh mit Erfolg betriebene Fischerei mit grossen Netzen ist in den heutigen Bergen der Asûr unmöglich. Einen Hindu-schmied (lohār) sah ich auf dem Marolghat mit seinem Jagdfalken auf der Stange, nie einen Asûr.

e) Ihr Bogenschiessen- und andere Künste und Gewerbe

Die Asûr waren (oder zumindest: sind) keine grossen Jäger und Krieger. Als Schmiede sind sie Arbeiter, unheldisch, auf friedlichen Austausch der Erzeugnisse ihres Fleisses gegen den Reis ihrer Nachbarn angewiesen. Sie sind in dieser Hinsicht ganz anders als die kriegerischen, plündernden Korwa, die freilich teilweise auch früher Eisen gewannen und verhandelten. So sind die Asûr zwar Bogenschützen, ihre Besonderheit aber (meinen Oraon-Begleitern wenigstens unbekannt), das Schiessen im Liegen, ist wohl nur Sport, Freude an besonderer Geschicklichkeit und Kraftausnützung. Der Schütze setzt sich auf den Boden, hält den Bogen horizontal mit den Zehen beider Füsse bei durchgedrückten Knien, spannt die Sehne mit dem obersten Glied von Zeige- und Mittel-finger der Rechten (wie auch sonst beim Schiessen), legt sich langsam etwas zurück, bis die Füsse etwa 20 cm. über dem Boden erhoben sind, und schiesst los, wenn er den günstigen Winkel erreicht hat, wobei die Zehen den Pfeil führen. Ein genaues Zielen ist in dieser Lage schwer, weil das Auge sehr weit vom Pfeilende entfernt ist, aber auch beim gewöhnlichen Schiessen ist das Auge stets etwa in Höhe der Pfeilspitze, nicht seines Schwanzes, wie ja auch bei uns der Schütze mit wachsender Entfernung die Kimme hebt. Beim Abschuss fällt der Schütze auf den Rücken, und die Freude über einen guten Schuss (80-100 m.) ist gross; bei gewöhnlichem Schiessen saust der Pfeil auf 50 m. noch mit grosser Kraft in einen Baum (s. Abb. 7).

Die Asûr-schmiede sind also weder Jäger, noch Züchter, noch Bauern, wohl aber weitgehend Sammler — aber natürlich geht auch diese Seite ihres Nahrungserwerbs heute schnell zurück. Die Wälder schwinden und damit das Revier der essbaren Blätter, Knollen und Früchte. Noch gehen freilich die Frauen täglich ins Djangel — das Sammeln ist Tätigkeit der Frau — und holen Blätter der Liane (*Bauhinia scandens*), um Becher und Teller aus ihnen zu machen: bei festlichen Gelegenheiten bringen sie ganze Stapel, und dann sitzen sie mit den Männern zusammen, und alle machen mit kleinen Strohsplittern die kunstvoll und sinnreich gefalteten Becher, aus denen der eingeschenkte Brantwein oder Reiswein nur mit wenigen Tropfen entrinnen kann, ehe der Becher geleert ist; immerhin beeilt man sich beim Trinken, den kostbaren Stoff nicht zu vergeuden. Für jeden Umtrunk werden die Blattbecher aus den grossen Tontöpfen frisch gefüllt, und man schüttet den Inhalt (8—10 Schluck) gleich hastig durch die Kehle, hat so zwar nur eiligen Genuss, umso schneller aber die berauschende Wirkung im Kopf.

Der Geschmackssinn ist überhaupt nicht sonderlich kultiviert in diesen Djangeln; der Hirsebrei ist roh im Vergleich zu den feinen Unterschieden, die selbst ein mittelmässig gebildeter Hindu an Reisarten feststellen kann. Driver berichtete, dass die Asûr auch Tiger, Ratten und Schlangen essen; Hahn stellte voll Abscheu fest, dass sie auch gefallene Kühe nicht verschmähen. Zucker und Salz sind für sie zu teuer; Betel, an dem sich jeder Hindu täglich ergötzt, ist ihnen unerschwinglich. Tabak mit Kalk gemischt ist der Hauptgenuss dieser nicht sehr verwöhnten Gaumen. Man zerreibt mit dem rechten Daumen in der linken (unreinen!) Hand (oder umgekehrt) ein Stückchen eines Tabakblattes zu Pulver, tut etwas Kalk hinzu, den wohl jeder Asûr, Oraon und Munda dieser Gegend in einem Beutelchen umhängen hat an einer Schnur, die ich zunächst mit den Brahmanenschnüren verwechselte; man bietet von dem Gemisch eine Prise dem Nachbarn an und wirft es sich dann — das erfordert Übung! — aus der Handfläche in den weit geöffneten Mund, ohne ihn zu berühren, und kaut und spuckt. Richtig rauchen sah ich nur die Frauen aus dem Hubbel-bubbel, der Kokosnuss-pfeife, die die Asûr kaufen müssen; hier in den Bergen gibt es weder Kokosnüsse noch Tabak, und auch in der Sankhebene stehen fast garkeine. Eine geschnitzte und geschwärzte Nuss hat einen Aufsatz, auf den ein wenig Tabak und viel Holzkohle gelegt werden, und an der Seite ist eine Öffnung für den Rauch. Man nimmt die Nuss zwischen die Hände und saugt („trinkt“) den Rauch durch beide Daumen aus dem Loch, eine hygienische oder ästhetische Massnahme, erforderlich, weil man die Pfeife im Kreise der Festgenossen herumgehen lässt.

Jene Liane ist für die Djangelbewohner sehr nützlich: aus der langen Faser ihrer Stiele werden die Stricke gedreht; ihre Früchte werden gegessen. Das Drehen von solchen Stricken ist eine der Hauptbeschäftigungen auch der Birhor und Korwa; jeder Asûr-mann versteht es, und wenn sie nichts besseres zu tun haben und nicht schlafen, setzen sie sich vor ihre Hütten und drehen. Sie gebrauchen die Stricke z.B. für ihre Tragstangen, an denen die Lasten beiderseitig in einem Netz aufgehängt werden. Wie man mir in Jubhipath eine Hütte aus Ästen baute, wurden die horizontalen Querbalken an die senkrechten Pfosten mit einer vierfach gespaltenen Liane angebunden; ebenso sah ich es beim Bauen des Hochzeitsdaches. Beim Bau ihrer recht festen Häuser verwenden sie keine Nägel, nur Stricke. Die grossen braunen Schoten der Liane sammeln damals die Kinder, legen sie ins Feuer, bis sie aufsprangen, und verzehrten die Bohnen.

Besonders beliebt ist die Djangel-blüte des Mahua-baumes (*Bassia latifolia*). Sie wird getrocknet, zermahlen und als Brotfrucht verwendet in der mageren Zeit vor der Ernte; und sie wird auch zur Schnapsbereitung verwendet-aber das ist heute dem Einzelnen verboten, ist Staatsmonopol geworden. Der Reiswein, unentbehrlich für die zahllosen festlichen Gelegenheiten, ist aber noch erlaubt. Man lässt Wasser, in dem Reis gekocht ist, 6—8 Tage im Winter, im Sommer kürzere Zeit stehen und verdünnt den gegorenen Saft mit Wasser. Der säuerliche Stoff ist roh, aber nicht gerade schlecht; jedenfalls besser als der staatliche Fusel.

Dalton hat versucht, einige der Djangel-wurzeln zu essen, konnte aber die Wirkung auf Zunge und Magen nicht vertragen. Der Settlement-officer Chota-Nagpurs liess sich seinerzeit 34 Bäume nennen, deren Blätter als Zukost gegessen werden, 18 Arten essbare Wurzeln, 45 wilde Fruchtbäume, 97 Medizinen, 18 Ölartern, 17 Färbemittel und 33 Strickfaser-arten (Hallet 10). Auf Märkten sah ich nur Lack, der im Djangel gesammelt wurde; aber auch dieser Erwerb wird durch Europas Industrie zum Aussterben gebracht.

Was die Asûr sonst können, ist schnell aufgezählt. Als Holzarbeiter sind sie genügend geschult, um sich ihre Hütten zu bauen und Geräte zu verfertigen: Pflug, Axtschäfte usw. Aus Bambusrohr machen sie sich ihre Bogen und aus Rohr ihre Pfeile. Ihre Frauen flechten sich

grosse Matten wie alle anderen Chota-Nagpur-stämme; aber die kunstvolleren Körbe flechten die Turi und Ghamṣi. Sie machen sich recht geschickte Regenkapuzen und Regenschirme aus Blättern, wie sie S. C. Roy jetzt für die Kharia abbildet; man sieht sie in den besseren Dörfern auf den Dächern aufbewahrt; sie sind regendicht, aber nicht zusammenzuklappen.

Weben und Spinnen tun sie nicht; sie pflanzen auch weder Baumwolle noch Flachs. Sie kaufen sich ihr bisschen Kleidung auf dem Markt. Sie kaufen sich auch ihre Tontöpfe. Nur das Brennen von Dach-Ziegeln ist heute nicht mehr Monopol der Töpferkaste, sondern auch Oraon und Munda erlernen diese Kunst. Für diese Ziegel brauchen sie keine Töpferscheibe, aber nur das Verwenden der Töpferscheibe gilt als das eigentliche Gewerbe der Hindu-Töpfer-Kaste, sei es nun als Vorrecht, sei es als verunreinigende Eigenart. Sie kaufen ferner vom Markt Messingwaren: Masse und Töpfe; nur Hindu-Feinschmiede stellen sie her (Mallār). Handel treiben die Asûr noch nicht. Ihre Trommeln kaufen sie bei den Ghamṣi, der sehr tief stehenden Musiker-kaste der Hindu.

3) IHRE GERÄTE, KLEIDER, SCHMUCK UND HÄUSER

Was die Asûr an Geräten haben, ist im Vorhergehenden bereits grösstenteils besprochen. Es bleiben noch einige Einzelheiten (vgl. die Zeichnungen Pater Cardons bei Hoffmann: die Asûr sind freilich wesentlich ärmer als die Munda!).

Pflug, Joch und Ackerschleife sind von den bei den Oraon, Munda und Kharia üblichen Formen, wie sie bei S. C. Roy und Hoffmann abgebildet sind. Auf einer Sichel ist gelegentlich ein kleines Muster, etwa ein Fisch, als Ornament eingeritzt; ähnlich auch auf einer Axt. Aber, dass ein Beil (tabel) in feinerer Ausführung so auf den Holzstiel gekeilt wird, dass zwischen Eisen und Stiel noch ein gezackter und ornamentierter Kupferring eingelegt wird, der über das Eisen nach beiden Seiten hinausragt, das bringt kein Asûr fertig, das können nur die Hindu-schmiede der Taldörfer. Der Mahato von Lupungpath hatte sich solch ein feines Beilchen gekauft; so dringt die Talkultur sogar zu meinen armen Asûr.

Äxte und Beile werden in der einfachen Form geschäftet, dass man ihre Löcher etwas konisch macht und den Stiel so hindurchtreibt, dass man sein dünneres Ende als Griff benutzt und er mit seinem natürlichen dickeren Ende das Eisen festhält.

Eines der Hauptgeräte jedes Asûr-haushaltes ist die Worfel, jenes heilige Instrument, das der Priester bei seinen Opfern verwendet (vgl. Crooke Rel. 326 f.). Bei der Ernte leistet sie die letzte Arbeit, gibt also den Segen der Erde dem Menschen in letzter Instanz. Mit lässiger und zugleich würdiger Haltung erhebt der Worfelnde draussen auf dem Dreschplatz die gefüllte Worfel — sie ist in Indien ohne Stiel — hoch über sich, lässt durch leises Schütteln die Körner herunterrieseln, und während der Wind die Spreu als Wolke wegbläst, freut er sich des Kluges der reichlich aufschlagenden Körner. Das ist ein anderes Erlebnis als das Worfeln mit der Schaufel in der zugigen Kälte einer deutschen winterlichen Tenne! (s. Abb. 6).

Schliesslich gehören zur Landwirtschaft noch die Kuhglocken, die man entweder selber aus Holz schnitzt, und zwar bis zu 30-15-12 cm. gross, oder man kauft sie — angeblich — aus Bronze. Und zum Heimschaffen des Strohs befestigt man an der Tragstange statt der Stricke zwei vertikal herabhängende Stäbe mit je einem Querstäbchen am unteren Ende, um und über die man das Stroh packt.

Der Stolz einiger weniger Familien ist ein Bettgestell für den pater familias; in Jubhipath und Sakuapani wurde mir eines hingestellt, von der üblichen indischen Form. Ferner sind in

jedem Haus die kleinen kunstlosen Holzschemel, die gelegentlich als Stuhl oder als Nackenstütze verwendet werden; aber, wenn die Asûr bei meinem Feuer schliefen, legten sie sich nur auf etwas Stroh, was sie in ihren Häusern wegen der Brandgefahr vermeiden; da legen sie sich eine Matte unter.

Der Herd des Hauses besteht aus drei Feldsteinen. Man hat Töpfe bis zu 50 cm. Durchmesser zum Wasserholen, mittlere zum Kochen, kleinere zum Schöpfen, alle von der allgemein indischen kugeligen Form. Man stopft Stroh in den Hals eines grossen Reisweinkruges als Sieb, giesst dann in die kleinen Töpfe und aus denen in die Blattbecher. Man hat aber auch Schüsseln aus Messing oder einem weissen Metall: zum Hand- und Fuss-waschen der ankommenden Gäste werden sie regelmässig verwendet; dagegen sah ich die allgemein-indische lota nur bei Festen in Asûrdörfern, und der grosse Messingtopf, in dem bei der Hochzeit der Schweinekopf gekocht wurde, gehörte einem im Dorf lebenden Oraon! Ich sah keine Löffel. Zum Zähneputzen nimmt man kleine Ästchen; und überall im Haus unter dem Dach und an den Wänden hängen Bambusrohre und rohe Kalebassen zum Aufbewahren von Öl, Salz oder Dokumenten, Sindur, Gelbwurz oder ähnlichen Kostbarkeiten.

Mörser gibt es zwei verschiedene Arten. Entweder ist er ein ausgehöhlter Holzklotz, in dem ein keulenartiges Holz mit der Hand bewegt wird; oder man hat die in ganz Chota-Nagpur übliche Tretform: ein ziemlich schwerer Holzbalken wird horizontal etwa 30 cm. über der Erde wie eine Wippe aufgestellt; am etwas schwereren Ende wird ein vertikales Holz angebracht, das in ein Loch des gestampften Lehm Bodens passend einschlägt, wenn man mit dem Fuss das andere Ende des Balkens getreten hat und loslässt. Dies Gerät ist in einem Verschlag oder im Haus selber aufgebaut, und zur Erleichterung der Arbeit (sie ist Sache der Frauen) sind an der Decke ein Paar Handgriffe angebracht. Daneben steht dann der Mahlstein: die indische Frau stampft und mahlt die Frucht immer nur für eine Mahlzeit.

Ferner kauft sich die Asûrfrau den allgemein-indischen Besen aus einem harten Gras, ohne Stiel, Holzkämme als Haarschmuck und Streichhölzer, denn Feuerstein ist in diesen Bergen angeblich nicht mehr oder nur sehr schwer zu finden. Als Ohrschmuck hat die Frau etwa 2 cm. dicke Rollen aus einem bestimmten harten Blatt, möglichst rot gefärbt und manchmal sogar mit einer pyramidischen Spitze aus Lack und Silberpapier oder Stückchen Spiegelglas; vornehme Oraons bringen es so weit, sich solche Formen in echtem Hindustil sehr kunstvoll aus Silber machen zu lassen mit Ketten und Glöckchen dran. Nasenschmuck sah ich bei keiner Asûrfrau; selten ist ein billiger Armring aus weissem Metall; Fussringe, die doch jede Hindu frau trägt, sah ich nie. Wohl aber tragen die Männer beim Tanzen manchmal eiserne Fussringe, hohl, mit Steinen gefüllt, also herrlich im Takte klingelnd. Aber nur ein in Jubhipath mit den Asûr zusammen lebender und mit ihnen tanzender Oraon hatte einen mit Schellen besetzten Gürtel beim Tanzen. Sonst haben vor allem die Männer Halsketten aus silbernen $\frac{1}{2}$ Rupee-stücken, sei es nur eines, seien es bis zu 20 an einer schwarzen Schnur; manchmal auch eine rote Perle oder Schnüre von roten Glasperlen oder einen roten Stein oder ein Amulett; das ist eine Metallhülse, $3 \times 2 \times \frac{1}{2}$ cm, mit einem Stückchen Wurzel oder Blatt darin. All das wird auf dem Markt gekauft.

Ihr Bogen besteht aus halbiertem Bambus; seine Sehne ist aus abgespaltener Bambusrinde. An beiden Enden der Sehne ist das Holz etwa 5 cm. lang als eine 1 cm. starke Verdickung daran gelassen, und diese Enden werden mit einem Lianenstrick am Bogen verknotet, d.h. der Strick wird als Schlaufe über die zugespitzten Enden des Bogens gestreift, wenn er gespannt wird. Das erfordert ziemliche Kraft, denn der Bogen ist gut anderthalb Meter lang und sehr stark.

Die Pfeile werden 4fach gefiedert; die Federn werden mit schwacher Rundung an den Schaft gebunden, um dem Pfeil einen Rechtsdrall zu geben.

Gelegentlich sah ich Leimruten zum Vogelfang.

Die Ghamsi verfertigen ihnen zwei Trommelarten, eine runde schwarze Kesselpauke, die mit zwei Stöcken bearbeitet wird, und die längliche Trommel mit zwei Fellen, für die rechte und linke Hand gesondert, beide mit Kreisen etc. bemalt. Beide Trommeln sind aus Ton gebrannt; das Fell wird bei der Kesselpauke mit einem Stricknetz draufgespannt; die beiden Felle der langen Trommel werden mit Lederriemen mit einander verbunden. Beide werden mit Stricken um Schulter und Hals gehängt. Sie werden nur beim Tanz verwendet. Dazu manchmal ein Messing-tamtam. Dagegen werden die beiden Flötenarten nur von Hirten gespielt, die Längs- und die Quer-flöte, beide mit denselben Tönen. Panflöte, Signaltrommel oder Saiteninstrumente sah ich bei Asûr nicht.

Ihr eigentliches Kleidungsstück ist eine Baumwollschnur, die dem kleinen Kind feierlich um die Hüften gebunden wird. Wächst der Knabe heran, wird ein Leinenlappen zwischen den Beinen durchgeführt und vorne und hinten an dieser Schnur befestigt. Ausserdem hat der männliche Asûr ein Leinentuch, je nach Vermögen gross oder klein. Er bindet es sich als Schurz um, schlägt es sich als Tuch um die Schultern, windet es sich als Turban um den Kopf oder zieht es sich als Bettdecke nachts über den Kopf, denn der muss vor allem geschützt werden. Die Frauen und Mädchen haben ein ähnliches Leinentuch, das sie als Rock um die Hüften schlingen und dann um die Schulter werfen; bei der Arbeit tragen sie den Oberkörper frei. Solch Tuch ist bis zu 4 m. lang, das eine Ende mit eingewebtem rotem Streifen. Ist es gutes Leinen, hält es 2 Jahre; es kostet 1.12.6 für einen Mann, O. 14.6 für eine Frau-wenigstens musste ich dies bezahlen. Heute gibt es japanische billigere Ware, dünner und feiner und deshalb bei Oraon-bräuten sehr beliebt, hält aber nicht solange. Jeder hat nur ein Tuch zur Zeit. Diese Kleidung ist je nach Wetter und Arbeit wandelbar, nur im Winter kaum ausreichend; ein Europäer braucht auch im Winter dort viel mehr. Die bis zu den Füßen reichende Rock-hose, die auch der ärmste Hindu sich zu leisten sucht, sieht man in diesen Bergdörfern nicht; freilich ist sie an sich auch nichts anderes als ein zwischen den Beinen kunstvoll durchgezogenes Tuch, eine Tracht, die den femininen Zug in den lässig eleganten Bewegungen der Hindu stark unterstreicht. Nur in dem sonst so primitiven Kerakair sah ich, dass einige Frauen ein die Schultern und Achseln bedeckendes Leibchen trugen: das ist Einfluss der Theeplantagen; und selten sah ich Männer mit kurzärmeligen Hemden europäischen Stils. Kleiderschränke brauchen die Asûr also nicht; in einigen Häusern aber hat man geflochtene Körbe von 50 cm. Durchmesser.

Es gibt im Asûrdorf keine Wagen, keine Karre, kein Rad, keine Egge, keinen Spaten, weder Heu- noch Stroh- oder Mistgabel, keinen Rechen oder Sense. Es fehlen Speere, Schilde, Köcher, Dolche, Schleudern. Es gibt nicht: Scheren, Pinzetten, Waagen, Eisenpfannen, Spinnrad oder cakra, das doch jeder Hindubauer hat; keine Wiege fürs Kind, keine Nägel oder Schrauben, kein Bratspiess, kein Becher oder Glas; keine Gürtel, Schnallen, Fibeln oder Knöpfe. Und eigentlich auch keine Lampen; nur bei der Hochzeit oder vorm Opfer werden die üblichen kleinen Ton-Öl-Lämpchen angezündet; selten kauft sich eine Familie eine Konservendose und tut einen Baumwollfaden als Docht hinein. Ich sah abends kein Licht in den Häusern; das Feuer genügt ihnen. Aber wenn sie nicht so arm wären, hätten sie wohl auch schon die deutsche Sturmlaterne, die die Oraon-märkte erobert hat.

So braucht das Asûr-haus nichts zu bergen als die Menschen bei Nacht, ihren Herd, ihre kleinen Vorräte und ihr Kleinvieh. Nur manchmal ist das Haus in drei Räume geteilt: Vorrats-

Ruben, Eisenschmiede und Dämonen in Indien

raum, Wohnraum, Stall; im allgemeinen ist der eine Raum des Hauses in der Mitte Wohn- und Schlafraum mit dem Herd vor der Mitte der Wand; links davon stehen die Speicherkörbe und rechts ist ein Platz für die Hühner und ein Kalb. Von dem Dach hängen Stricke herab; Pfeile und Bogen stecken irgendwo in den Wänden; Bambusrohre sind rings aufgehängt, eine Trommel, Kalebassen, und was man so hat, alles schwarz verräuchert, denn einen Schornstein gibt es nicht, gibt es auch in Oraon- und Hindu-dörfern nicht. Zwischen Wand und Dach sucht sich der Rauch seinen Weg, und die Atmosphäre in solchem Haus ist dementsprechend, mehr als 20 Minuten hielt ich es am brennenden Herd nicht aus; ich verstehe, warum die Männer so gerne ihrer Familie davonliefen und bei meinem offenen Feuer übernachteten, und warum alle so rote Augen haben.

Der Grundriss ist bis zu 5 mal 3 m.; die Höhe der Wand bis zu 1,5 m.; das Satteldach mag bis zu 3,5 m. steigen. Die Wände sind aus senkrecht in die Erde gesteckten dünnen Stämmen gebaut, unbehauen, im Innern jetzt allgemein, aussen schon manchmal mit Lehm oder Erde beworfen. Selten sieht man noch Häuser, bei denen nur die Ritzen mit Erde verschmiert sind. Das Dach wird mit Gras gedeckt; heute oft schon mit runden Ziegeln. Fenster gibt es nicht, wohl aber manchmal Türflügel, die sich um einen hölzernen Zapfen in Schwelle und Türsturz drehen. Sonst stellt man ein Geflecht dünner Äste oder Bambus vor die Türöffnung, die stets an der Breitseite ist. Im Innern sind meist noch 2 Pfosten, die den Firststamm tragen. Die Dachsparren sind mit Stricken festgebunden.

Grössere Familien setzen sich zwei solche Häuser mit 2—3 m. Abstand gegenüber oder rechtwinklig zu einander und machen sich mit einem Zaun daraus ein Gehöft. Die Häuser liegen in Bijapath, Kerakair und Lupunpath in einer Strasse, in Sakuapani und Jubhipath in einem Haufen dicht zusammen. Der Eindruck dieser Dörfer ist wesentlich ärmer als der von Oraon-Dörfern mit ihren grösseren und saubereren Lehmhäusern, die im christlichen Barwe oft sogar besser sind als ihre Vorbilder, die Lehmhäuser der Gangesebene (Bihar). Grössere Gehöfte mit 3 oder gar 4 Gebäuden um einen Hof, wie sie dort unten für die Hindu typisch sind, habe ich in den Bergen nicht gesehen. Ganz selten dringt bei den Asûr die Veranda ein; ich sah sie einmal in Lupunpath in dem Lehmhaus, das heute als Schlafhaus der Jünglinge benutzt wird und eigentlich das 2. Haus des Lehrers ist, von ihm aber nicht benötigt wird. Die Veranda wird in grösseren Oraon- und Munda-häusern um das ganze Haus herumgeführt; das eigentliche Haus dient dann als Vorratsraum, während in der Veranda gekocht wird und geschlafen, denn an den 4 Seiten ergibt sich unglaublich viel Platz. Von aussen sieht man in solchem Falle eine Art Doppel-dach: die Sparren des Veranda-daches beginnen etwas tiefer, als das Dach des eigentlichen Hauses endet. Der Abstand der beiden Dächer ist aber nie so gross, wie ich es an der Malabarküste sah. Malereien an Lehmwänden, wie sie bei Hindu und Oraon häufig sind, sah ich nie bei Asûr. — Bestimmte Himmelsrichtungen der Häuser liessen sich nicht feststellen, und man konnte mir auch nicht erzählen, dass der Bauplatz etwa nach bestimmten (astrologischen?) Gesichtspunkten ausgesucht wird. Ich hörte auch nirgends, dass Eisen als Abwehrzauber ins Dach getan wird.

Als ein typisches Haus alten Stils wurde mir das Schlafhaus der Jünglinge in Jubhipath gezeigt. Es war innen dreigeteilt in Schlafraum (in der Mitte), rechts einen Raum für den Tretmörser, und links einen leeren Stall. Jeder Raum hat eigenen Eingang von aussen. Ein Herdplatz ist in einer Ecke des Schlafraums; allerhand Gerümpel hängt an den Wänden; aber es gibt hier keine Schnitzereien, wie sie bei den Birhor in solchen Häusern vorkommen (erzählte S. C. Roy). Man liess mich alles betrachten und anfassen; nur einige Bambusrohre mit Dokumenten (?) öffnete man mir nicht (s. Abb. 9—10).

Ältere Haustypen behauptete man nicht zu kennen. Es wäre möglich, dass die Asûr in der alten Wanderzeit sich ähnliche Hütten gebaut hätten, wie man sie heute in den Bergen als Wächterhütten sieht. Diese sind nicht immer als Pfahlbauten errichtet, sondern manchmal unseren Köhlerhütten ähnlich, zylindrisch aus belaubten Ästen, oft mit einem kleinen flachen Vordach auf zwei Pfosten vor der Tür. Ich habe freilich solche Hütten nicht bei Asûr, sondern nur bei Munda und Oraon auf den Bergen gesehen. Und in Dumbarpath wohnte ein seit einigen Monaten erst zugewanderter Schmied in einer solchen Hütte (s. Abb. 8).

In Jubhipath bauten meine Asûr mir eine rechteckige Hütte mit flachem Dach aus belaubten Zweigen, die Wind und Mondlicht prachtvoll hereinliessen. Solche Hütten baut man manchmal für Gäste bei grossen Festen. Bei Kujam sah ich ein Gehöft von 2 Häusern, eines der gewöhnlichen Bauart, eines an einer Breitseite offen, die drei anderen Seiten nur aus sehr dünnen Stämmen ohne jeden Bewurf. Die Besitzer schliefen darin ihren Mittagsschlaf, und der Mahato von Lupunpath erklärte mir, dies sei ihr Sommerhaus (es war Mitte Januar). Ein Herd und ein Tretmörser waren da, also eine vollständige Einrichtung. Der Mahato zeigte es mir, weil ich ihn nach primitiven Haustypen gefragt hatte, meinte aber nicht etwa, dass die Asûr früher alle so gewohnt hätten. Tradition über diesen Gegenstand hatte man in keinem Dorf mehr. Und die Häuser in Kerakair, das in mancher Hinsicht das Primitivste darstellt, was ich gesehen habe, sind nur insofern erwähnenswert, als drei Häuser in einer Reihe zusammengebaut sind (s. Abb. 11).

S. C. Roy sagt, dass die wandernden Birhor zylindrische Hütten bauen, ähnlich denen, die ich für Feldhüter sah. Die Hütten des Birhor-dorfes, das ich auf dem Marolghat sah, waren in der Form denen meiner Asûr ähnlich, nur nicht so solide gebaut und etwas kleiner; und der Musiker dort hatte eine rechteckige Hütte aus Laubzweigen, die wesentlich dichter als meine war; leider konnte ich nicht hinein, da er gerade auf Wanderschaft war; ihr Eingang war von der Giebelseite.

Die Korwa bei Musgudri haben ebenfalls ähnliche Hütten, nur mit Lehmewurf und kleiner als die der Asûr. Also alle diese Hütten sind sich sehr ähnlich, und es ist deshalb möglich, dass sich die Asûr auch während ihrer Wanderzeit derartige rechteckige Holzhäuser gemacht haben. Holz hatten sie genug, mit der Axt verstanden sie umzugehen, mit dem Grabstock macht man die Löcher für die Stämme, in einem Tage ist solch Haus erbaut. Und man stelle sich die alten Asûr nicht allzu primitiv vor; haben sie doch der Tradition gemäss in ältester Zeit sogar Häuser mit rechteckigem Grundriss aus gebrannten Ziegeln zu erbauen verstanden.

Neben dem Haus baut man gelegentlich einen Stall; in Lupunpath baut man sogar unterschiedlich solche, deren Seiten mit Zweigen geschlossen sind, für Kühe und Buckelrinder, offene, also eigentlich nur ein Dach, für Büffel; und auch die grossen Büffelställe des Goala in Kerakair sind nur Dächer. Sonst habe ich keine Ställe gesehen. Das Vieh stand nachts gerne unter den Pfahlgerüsten, auf denen das Stroh aufgehoben wird; die Hauptkälte fällt nämlich von oben herab. 5,7 oder 9 Pfosten tragen Querbalken, auf denen das Stroh liegt; der Mittelpfosten überragt hoch die anderen; man lässt ihm gerne einige Zweige an der Spitze, während er sonst wie die anderen geschält wird. Er hält das Stroh fest (vgl. Abb. 16).

4) Ihre Dörfer

Ich habe schon erwähnt, dass das Dorf entweder entlang einer Strasse oder als Haufen gebaut wird, und dass um die Häuser zunächst die guten (dihari), dann die gewöhnlichen Felder herumliegen. Durch die guten Felder hindurch bis zum Djangel führen grundsätzlich nach min-

destens zwei Himmelsrichtungen, meistens in der Richtung auf die nächsten Dörfer zu, breite Wege (Chaur; Hallet 175), um das Vieh des Dorfes, ohne die Frucht zu beschädigen, auf die gemeine Weide im Djangel treiben zu können. Diese Dorfstrasse sah ich in keinem Asûr-dorf gepflastert, wie es etwa in Mundadörfern sogar auf diesen Bergen üblich ist, indem man ein Steinpflaster mit Holzrahmen längs der Mitte der Strasse verankert, was in der Regenzeit sicher ein wahrer Segen ist. Sonst gibt es nur die schmalen Pfade, wie sie auf den kleinen Dämmen der Reisfelder entlang führen und auch sonst als Raine der Felder gelten; man pflegt hier auch die trockenen Felder häufig durch ganz kleine Erdwälle abzugrenzen. Dieselben Pfade sind im Djangel; ein Mann geht hinter dem anderen im Gänsemarsch, der Führer, der Häuptling, der Held geht voran, bei meinen Märschen also ich, obgleich ich doch den Weg nicht wusste. Die Frau folgt dem Manne. Das ist feste Gewohnheit geworden. Auch im Gangestal sah ich, wie ein vornehmer Hindu vorangeht; ihm folgt dann gleich der Wegweiser, und es gehört viel beiderseitiger Takt dazu, dass er dem Herren seine Winke so unauffällig gibt und der Herr sich so geschickt halb nach ihm umblickt, dass die Illusion des Führens gewahrt bleibt.

Die Asûr besiedeln nicht etwa ein geschlossenes Stammesgebiet. Zwischen ihren Dörfern liegen die anderer Stämme. Der Abstand der Dörfer mag hier oben durchschnittlich 4–5 km. betragen; der Censusreport (1931 XII, 1, 87) gibt als Durchschnitt für Jashpur 1,9 engl. m., Sirguja 2,06, Chota-Nagpur 2,1 an. Die Lage ist insofern kompliziert, als hier unter Dorf zweierlei zu verstehen ist: die Gruppe von zusammenliegenden Häusern (tola) und eine Gruppe von 5–6 solcher tola, die mauzha genannt wird und verwaltungstechnisch als eine Einheit: Dorf betrachtet wird (Lacey 99 ff.). Es ist manchmal, aber nicht immer so, dass ursprünglich nur ein Zentral-tola(basti) da war, von dem aus die anderen tola angesiedelt wurden. Es können auch die Besiedler der jüngeren tola aus anderen mauzha gekommen sein; es brauchen nicht alle tola eines mauzha von demselben Stamme bewohnt zu sein. Heute bewohnen Asûr nur die mauzha Lupunpath und Kujam ganz; meine anderen Asûr-dörfer sind nur tola, nämlich Sakua-pani des mauzha Gurdari, Bijapath des mauzha Janâval, Kerakair aber sind zwei Asûr-tola des Dorfes, das denselben Namen trägt. Für ein mauzha rechnet der Census mit 260 Personen in Chota-Nagpur, 254 in Palamau, 391 in Ranchi (Lacey 101), 303 in Jashpur (Shoobert 88).

Nur an solchen Ecken, wo drei oder vier mauzha zusammenstossen, sind Grenzbezeichnungen. Ich sah den Steinhaufen mit aufgefplantem Pfahl (ohne jede Schnitzerei) zwischen Gurdari, Kujam, Janamol. Dies wurde mir als alte Sitte angegeben, aber eine der bäuerlichen Nachbarn, nicht der Asûr.

Im Anfang, in *Lupunpath* konnte ich noch nicht richtig fragen, und da erzählte mir der Mahato nur im Allgemeinen: bis zur englischen Katasterübersicht (Survey) 1900/03 (? 1905?) war es möglich, dass etwa 2–3 Familien irgendwo im Djangel rodeten. Sie waren nicht gebunden, innerhalb der Grenzen eines mauzha zu bleiben oder einen Zemindar (rājā) um Erlaubnis zu fragen. Solche Siedler arbeiteten die erste Zeit zusammen und teilten den Ertrag nach der Zahl der Arbeiter.

In *Dumbarpath* waren vor 4–5 Generationen nur Asûr ansässig; sie sollen von Westen gekommen sein; das wäre also Jashpur-Sirguja. Der erste Survey war hier 1905. Kurz vorher begann man mit Ackerbau. Dann zogen einige Mundafamilien zu. Seit einer Generation erst kamen einige Oraon. Heute ist der grösste und reichste Teil des Dorfes in den Händen christlicher Oraon; einen kleineren und ärmeren Teil bewohnen Munda; Asûr gibt es dort überhaupt nicht mehr. So nach Angaben von Pater Julius Kujur.

Im basti von Gurdari wohnten ursprünglich 2–3 Familien Asûr. Einer von ihnen starb

an einer Krankheit. Die anderen verliessen daher diesen Platz und zogen nach *Sakuapani*. So erzählte mir ebenfalls Pater Julius in Dumbarpath, der mit den (heidnischen) Asûr von Sakuapani auf gutem Fusse lebt.

Der Name *Kerakair* bedeutet Platz der wilden Bananen und ist in der Tat richtig gewählt. Das Dorf (mauzha) hat aber auch noch einen anderen Namen: Arahás mit der Bedeutung: „Schutzwall-Erde“, d. h. Ort, der durch Hügel als Wall geschützt ist (so erklärten mir die Leute dort selber). Dieser Name entspricht „Giri-vraja“, dem alten und sachlich-geographisch durchaus berechtigten Namen Rajgir's, der Hauptstadt des alten asurischen Königs Jarāsandha von Magadha. Zunächst wohnten hier nur Munda, die als Erstsiedler hier noch den Titel Bhuimhar führen (sagte der Oraon-lehrer). Sie haben den besten Platz inne, die etwas erhöhte Mitte der Talmulde, auf die der Name Arahás gut passt. Diese Mulde liegt hoch über der Flussebene und doch wieder ein gut Teil tiefer als die eigentliche Hochebene, ein wunderbares Fleckchen Erde mit einem richtigen Bach direkt beim Dorf. Später erst kamen die Asûr, und zwar in der Zeit der Grosseltern. Sie kamen von Osten, mehr wussten sie selber nicht zu sagen. Vermutlich kamen sie von NO, wo die Hauptmasse der Birjia noch heute in Palamau sitzt, und die Asûr von Kerakair sind Birjia. Zu Besuch waren da gerade zwei Jünglinge, Verwandte, die aus der Gegend von Netarhat, etwas nördlich von Kerakair stammten. Die Asûr siedelten sich in zwei tola an; eines liegt ganz am Rande, dicht am Wald, halb auf der Höhe der schützenden Hügel, das andere in der Mulde, dicht neben dem tola der Oraon, die nach den Asûr kamen. Schliesslich kamen noch Goala, eine Familie dieser halb-hinduisierten Hirten, die ebenfalls in Palamau heimisch sind, Hirten, die eigene Viehherden und eigenen Grund und Boden haben. Diese Familie hat eine Büffel- und eine Rinder-herde. Sie weiden im Djangel und auf den Stoppeln. Ihre Äcker aber verpachten die Goala gegen die halbe Ernte; sie bearbeiten sie nicht selber. Der alte Goala behauptete übrigens, dass er schon vor 40 Jahren gekommen sei, die Oraon aber erst vor 20 Jahren. Diese Goala sind von den Ahir zu unterscheiden, der anderen Hirtenkaste, die sich als Dorfhirten verdingen und kein eigenes Vieh besitzen.

So besteht das Dorf heute aus 5 tola; und unmittelbar neben dem Munda-tola nur durch einen schlichten Holz-grenzpfahl getrennt, liegt wieder ein Oraon-dorf, Batan-tola des mauzha Choramaua.

Jubhipath heisst nach dem Sumpf, der in der Regenzeit hier ist, und zwar als eine Seltenheit in diesen Bergen, oder nach dem grösseren Sumpf, der in halber Höhe beim Abstieg ins Koëltal liegen soll. Hier lebten zunächst Bhuimhar-Munda, von denen jetzt noch ein Haus lebt. Ausserdem sind 3 Häuser zugewanderte Munda hier. Dann kamen Asûr als Eisengewinner. Sie kamen von Kathâbil, einem path in Barwe, nicht weit von Rajdera(?). Dass dort seit alter Zeit Asûr sassen, wusste auch der alte Priester von Kujam. Von da wanderte die Familie des Mahato aus nach Pakripath in Palamau; dort wurde der jetzige Mahato vor 60 Jahren geboren. Diese Asûr aber bekamen Streit mit ihrem Zemindar, der in Begâri wohnt; ihm gehört sowohl Kathâbil wie Pakripath. Er verlangte zuviel Fronarbeit ohne Bezahlung. Sie trafen daher ein Übereinkommen mit dem Zemindar des mauzha Narmâ am Fusse der Berge von Jubhipath und liessen sich hier nieder. Das war vor 55 Jahren. 15 Familien kamen damals von Kathâbil; der Vater des Mahato starb bereits in Jubhipath. Soweit der Bericht des Mahato. Im tola lebt auch eine Oraon-familie, und diese ist heute die reichste!

In *Bijapath* sind die Asûr seit 1903, sagten sie. Vorher wanderten sie 10 Jahre im oberen Sankhtal, d.h. in dem Bogen des Sankh, der noch innerhalb der Berge liegt. Bijapath liegt direkt über diesem engen, romantischen Tal. In der Zeit ihrer Grossväter aber sassen sie in Luchut-

path bei Noadih, wo noch heute Asûr sitzen. Schon dort bebauten sie etwas Land neben der Eisenwirtschaft. Sie bekamen Streit mit ihrem Zemindar und zogen fort. Am Fusse der Höhe von Bijapath, wo der Weg vom Munda-dorf Ambakonam herkommt und den Sankh kreuzt, lebte bis zum Survey 1905 eine einzelne Asûrfamilie; auf dem Anmarsch hatte ich dort in der Tat grosse Mengen von Schlacken gefunden. Solche Einzelsiedler soll es häufig gegeben haben; sie arbeiteten nur mit Kratzer und Grabstock, während im Dorf damals schon der Pflug üblich war. Auf den primitiv gerodeten, abgebrannten Äckern verrotteten die Wurzeln erst nach 3—6 Jahren; dann war aber der Boden schon für die Asûr landwirtschaftlich erschöpft, und auch das Eisen des Platzes. Dann kamen oft Oraon und besetzten die Stellen, die die Asûr verliessen. In Bijapath aber fanden die Asûr jetzt noch, nach 30 Jahren, Eisenerz; sie arbeiten noch für den Verkauf; aber sie haben auch ihre Landwirtschaft, und ihr Dorf schien mir eines der ärmsten zu sein. Auch dort gibt es zwei Häuser Munda (s. Abb. 12).

Der alte Priester von *Kujam* erzählte, dass seine Eltern nach Osten in die Gegend von Khagra zu gehen pflegten, um da dem path (Berg) zu opfern. Dort sollen heute noch 40—50 Familien Asûr sein. Ist das ein Rest der in Chota-Nagpur üblichen Sitte, die Ahnen des Stammes oder des Totemclans in ihren ursprünglichen Wohnsitzen zu verehren? Leider war der alte Mann nicht im Stande, mehr über diesen Punkt anzugeben, und kein anderer Asûr kannte etwas von dieser Sitte. Sein Neffe gab aber noch folgende Mitteilung: Es gibt in Hazaribagh (nördlich von Ranchi) einen Platz Asûrgarh. Er war dort, als er zu Fuss bis zur Bahnstation Asansol wanderte, um in die Theeplantagen von Assam zu fahren. Er hat dort grosse Haufen von Schlacken, aber keine Asûr gesehen. Auf dem Wege hat er nahe Purulia im Djangel — aber nicht auf Bergen — Asûr mit derselben Eisengewinnungsweise wie hier getroffen. Er selber hat viel gerodet. Von seinen Verwandten sind einige nach Ninarpath gewandert; das liegt in der Richtung nach Jubhipath zu; ich sah dort ein christliches Mundadorf. Sie gingen damals als Eisengewinner ohne Ackerbau, bebauen aber heute ihre Felder wie ihre Munda-nachbarn. Die heutigen Munda von Kujam kamen erst, als der Alte 12—13 Jahre alt war, und zwar von Kathâbil. Damals waren die Asûr weniger Viehzüchter als heute, mehr Eisenarbeiter, und ihr Ackergerät war der Kratzer.

Einen Asûr-einzelsiedler sah ich in *Khairitoli*, zwischen Jubhipath-Ninar und Sakuapani. Ein streitsüchtiger Mann, wie mir Pater Julius in Dumbarpath erzählte, der es im Dorf nicht aushielt. Er war nicht zu Hause; seine Kinder schrien fürchterlich aus dem Hoftörchen, als ich das Haus photographierte. Eisen wird dort nicht gewonnen. Das Gehöft umfasst die üblichen zwei Häuser.

Der einzige Ort, in dem ich Asûr in der Sankhebene sesshaft sah, war *Asûrtoli*, 2 m. westlich von Katkahi, am Fusse der Randberge. Dort leben drei Familien. Die Reste eines Eisengewinnungsofens sind noch zu sehen, und sie verstehen noch das Schmieden. Sie sind aber in der Zeit ihrer Väter erst von den Bergen herab gekommen, sind also nicht ein Rest der alten Asûrtalbevölkerung.

Also die Asûr sind an allen Stellen, wo ich sie traf, erst seit recht kurzer Zeit; sie sind alle im Beginn eines sesshaften Bauerntums. Ihre Erinnerungen erstrecken sich nur auf sehr kurze Zeit. Sie leben mit Oraon zusammen, die ihrer Rodungsarbeit folgten und sie als Ackerbauer schnell überflügelten; sie sind heute die Geldaristokratie in den Asûrdörfern und ausserdem in eigenen Dörfern ansässig. Die Munda waren teilweise schon vor den Asûr in diesen Bergen. Es soll annähernd gleich viel Asûr und Munda hier geben, sagten die Asûr in Bijapath; sie überschätzen aber wohl die Stärke der Asûr. Munda sassen auch im Sankhtal, ehe die Oraon sie

grossenteils von da weiter östlich in das heutige Kerngebiet der Munda um Kunti drängten. In den grossen Ebenen um Ranchi sollen die Asûr aber einst vor den Munda gewesen sein. Die Munda-reste in den heutigen Asûrdörfern sind, soweit sie nicht später zugewandert sind, eine Art Erstsiedler- und Priesteradel; davon sei später die Rede. Aber einen Dorfgründeradel, wie es ihn bei Oraon und Munda gibt, gibt es nicht unter den Asûr; die wandernden Asûr hatten offenbar kein Interesse an Dorfahnen; im Asûrdorf gibt es dementsprechend kein akra, keinen Platz für die Dorfversammlungen und die Tänze mit einem Ringe von Steinsitzen und einem Steinsitz des Dorfgründers wie bei den Nachbarn. In Jubhipath war der Tanzplatz, direkt am Rande des Dorfes gelegen, deutlich zu erkennen: das Gras war kreisrund vom Tanzen weggetreten. Unter akra versteht man in Kujam einen Opferplatz für das Hariari-fest. Keine Asûr-familie hat dementsprechend die steuerlichen Vorrechte eines Dorfgründers von den Engländern zugebilligt bekommen, wie doch manche Munda und Oraon. Sie haben ja auch keine altererbten Rechte an den Boden, den sie heute nur gezwungenermassen bebauen.

Die Munda- und Oraon-familien in den Asûr-tola gehören weitgehend mit zur Dorf-gemeinde. Sie feiern die Feste mit den Asûr, aber sie verstehen, sagte man mir in Bijapath, nicht die Asuri-sprache, obgleich diese dem Mundarî nahe verwandt ist.

Aber Kasten gibt es in den Asûrdörfern nicht. In den Munda-und Oraon-Dörfern Barwes sind Schmiede, Töpfer, Weber und Musiker, teilweise auch Hirten als Hindu-kasten, d. h. dem Dorf ist im Durchschnitt je eine solche Familie zugehörig, und sie wird (zumindest der Schmied und Hirt; Hallet 159) mit einem festen Ernteanteil bezahlt. Solche Familien sah ich in den Dörfern der Asûr nicht. Nur in Sakuapani ist ein Haus von Turi; das ist eine sehr niedrige halb-hinduisierte Kaste von Korbflechtern; diese Leute arbeiten aber nicht für das Dorf, sondern für den Verkauf in allen umliegenden Dörfern. Das Dorf der Asûr ist also nicht wie das allgemein-indische eine autarke Einheit. Wie sollte auch ein Weber usw. den wandernden Asûr folgen? Das Dorf der Asûr war vielmehr eine Gemeinde von Spezialisten, und bis heute ist ihr Dorf noch nicht dem allgemeinen Typ Indiens angeglichen, obgleich jetzt die Voraussetzungen dafür gegeben sind.

Die Grösse der tola schwankt. In Jubhipath waren 25 Familien, in Kerakair 6, in Asûrtoli 3 (und ein Bhuihar-priester). Zu jeder Familie gehören ausser den Eltern und gelegentlich Grosseltern einige Kinder, aber selten mehr als 6 Personen. In den kleinen Hütten ist kein Platz für die typisch indische Grossfamilie. Man teilt oft schon bei Lebzeiten des Vaters. Der Durchschnitt für Ranchi wird mit 6 Personen berechnet (Hallet 55). Über die Grösse der Gemarkung eines tola oder mauzha kann ich keine Angaben machen, denn in dieser Gegend gibt es kein Landmass. Man berechnet das Feld nach der Menge des erforderlichen Saatgutes; man sagt: ich besitze Land von so und so viel Hirseseenen. Das umliegende Djangel kennt man sehr genau, aber nicht nach seinem Flächeninhalt. Im Djangel jeden Dorfes sind einzelne Stellen als Haine (sarnâ) für bestimmte Götter und ihre Feste heilig; davon später.

5) DIE VERWALTUNG DES DORFES

Das Asûr-dorf regiert sich selbst und es ist die Verwaltungseinheit in ihrem Bereich. In-dessen muss man in dem heutigen Dorfverwaltungssystem mehrere Schichten unterscheiden.

a) Pañch und gairho: Versammlung und Senat

Zunächst ist da die Schicht des englischen Systems: die Dörfer werden durch sogenannte pañch verwaltet; das sind kleine Dorfvertretungen, wörtlich 5-Mann Kollegien, wie es im hin-

duistischen Kasten-, Sippen-, Dorf- und sonstigen Verwaltungssystem von Alters her üblich und von den Engländern beim settlement auch für die Asûr eingeführt wurde. Sie hatten früher keinen pañch, wie man mir immer wieder versicherte. Heute wird von jedem tola ein Mann als pañch gewählt; diese Männer treten zum mauzha-pañch zusammen. Gewählt wird von der Versammlung aller erwachsenen Männer des tola (gairho). So ist es in Kujam, Lupunpath, Sakua-pani. Dagegen betonte man in Kerakair, dass kein pañch gewählt wird; die Männerversammlung des tola (6 Familien) erledigt alle Fragen. Öffentliche Angelegenheiten gibt es sowieso nicht viel zu ordnen; es gibt keine gemeinsamen Arbeiten wie Rodungen, Strassen oder Teichbauten, Jagden usw.; sogar im grossen Jubhipath sagte man, dass sie pañch nur für Hochzeits- und ähnliche Fälle wählen, nicht als ständige Verwaltungseinrichtung.

b) Beamte des Zemindar

Die nächste Schicht von Beamten ist die des Zemindar, die zwar erst mit der Sesshaftigkeit, also in englischer Zeit bei den Asûr eingeführt wurden, ihrer Terminologie nach aber islamisch sind, und ihrem Wesen nach zur hinduistischen Periode gehören. Die Grundrente wird in ganz Chota-Nagpur, wie in den meisten Gebieten Indiens, vom Bauern nicht als Grundsteuer an den Staat bezahlt, sondern an den Zemindar oder rājā, den Grundherren. Und zwar sammelt der ‚Tahsildar‘ die Rente mehrerer Dörfer (mauzha) ein, und in demselben Umkreis ist der ‚Chaukidar‘ für die polizeiliche Ordnung verantwortlich. Dem Grundherren gehören in jedem seiner Dörfer einige Äcker, die er mit gemieteten Arbeitern bestellt oder verpachtet, resp. in Halbpacht gibt; in letzterem Falle hat der Zemindar das Recht, den Bebauern seines Bodens vorzuschreiben, was und wie sie anzupflanzen haben; der Bebauer aber stellt alles, Saatgut, Vieh und Geräte. Meist freilich wissen die Bauern in praxi selber, was sie zu bauen haben. Die englische Terminologie bezeichnet die an den Zemindar zu leistende Grundrente als Pacht, den Bauern als Pächter (tenant); das ist eine irreführende Übertragung europäischer Begriffe auf die ganz anders gearteten indischen Verhältnisse.

Zur Beaufsichtigung der eigenen Ländereien des Zemindars in seinen Dörfern wurde der ‚Mahato‘ eingesetzt, als Vertreter des Zemindars im Dorf (mauzha). Der Mahato von Lupunpath war zwar relativ jung, aber sicher der intelligenteste seines Dorfes; er beklagte sich, dass die Bauern zu konservativ seien und ihm nicht folgten, wenn er die Landwirtschaft modernisieren wollte. Der Mahato hat ferner dem Zemindar zu helfen, wenn er für bestimmte Arbeiten Leute anfordert. Er hatte früher ein Stück Land als Entgelt rentfrei, und das Amt war in seiner Familie erblich. Er hat in Wirklichkeit über das Amt hinaus eine Art Dorfschulzenstellung.

c) Der Dorfschulze

Bevor der pañch und der mahato eingeführt wurden, hatte man den Dorfschulzen. Das ist der „Älteste“ (seang), aber nicht etwa mechanisch den Lebensjahren nach gerechnet; das war z.B. in Jubhipath ganz deutlich. Der Schulze war auch nicht immer der Reichste des Dorfes, und er brauchte nicht immer einem bestimmten Totemclan anzugehören. Dazu muss man sprechen können, sagte man, und das war in der Tat der Fall. Er wird nicht feierlich gewählt. Wer Einfluss hat, ist Führer. So ist oft gleichzeitig der mahato der seang. Wird er zu alt, dass er sein Amt nicht mehr führen kann, so geht seine Würde im allgemeinen auf seinen Sohn über, falls dieser dazu fähig ist. Aber dafür gibt es keinen festen Zeitpunkt und keine besondere Zere-

monie oder Beschlussfassung. Man kann aber auch nicht sagen, dass das Amt erblich ist. Alles ergibt sich von selbst, ohne gesetzliche Regelung. Streit gibt es angeblich über solche Dinge nicht. Autorität ist irgendwie immer da. Und ich konnte z.B. in Jubhipath beobachten, wie der dortige mahato-seang absolut führte, wenn er mir eine Hütte erbauen liess oder wenn er das Hochzeitsfest leitete, aber bei der Jagd führte er nicht, oft genug lachten die Dorfgenossen über seine Trunkenheit, und beim Hochzeitsfest wurde das Opferschwein nicht von ihm gekauft, sondern aus einem anderen Dorf: er war zu teuer! Hier siegte eine stille Opposition, und er grollte wohl etwas, liess es sich aber gefallen. Der mahato von Lupungpath aber war nicht seang; dort regiert angeblich nur der pañch, dessen Vorsitzender, der sirpañch, nicht erblich ist, kein rentfreies Land hat und keine Bezahlung erhält.

In der Stellung des Schulzen, wie er in Jubhipath noch lebt, ist eine Möglichkeit zur Herausbildung einer aristokratischen Schicht. Es ist bei den Asûr aber nicht wie bei den Oraon, von denen Dehon berichtet, dass des Dorfgründers erster Sohn der munda (= seang), der zweite der Priester, der dritte mahato wird, wobei diese drei und einige Älteste zusammen den Senat (pañch) bilden (158). Nach Hallet (76) wird der mahato in Oraondörfern alle drei Jahre von der Dorfversammlung gewählt und bedarf nur in neugegründeten Dörfern der Bestätigung durch den Zemindar. Im grossen Gebiet der Oraon gibt es offenbar verschiedene Regelungen; Hallet und Dehon sind an sich beide gute Kenner, Hallet in Ranchi, Dehon in Missionsstationen.

Der Schulze erhält keine Bezahlung; nur bei Festen erhält er Extra-Reiswein und Extra-Fleisch. Ob Bestechungen vorkommen, hat mir niemand erzählt; meist konnte im Dorf niemand ausser dem Schulzen überhaupt erzählen.

d) Rechtsverfahren

Der Schulze tritt in Funktion etwa, wenn zwei Brüder bei der Erbteilung in Streit geraten; sie rufen ihn dann an und gehorchen seiner Entscheidung. Wenn sich jemand einen Seitensprung zu Schulden kommen lässt, gibt der Schulze Ermahnungen, stoppt das Übel — so drückte man sich aus. Wenn jemand Streit anfängt, wird er zunächst ermahnt; gibt er nicht nach, wird er bestraft und zwar mit Geldstrafen; oder er muss ein Schwein, Reisbier, ein Fest für das Dorf bezahlen, wobei der Schulze seinen Extrateil bekommt. Wenn er nicht bezahlen will, wird er auf Befehl des Schulzen von Dorfgenossen geschlagen. Wenn auch das nicht hilft, wird er aus dem Stamme der Asûr ausgestossen: Speise- und Ehe-gemeinschaft wird aufgehoben. Will er sich jetzt noch rehabilitieren, untersteht der Fall nicht mehr dem Schulzen des Dorfes, sondern dem kartaha, dem Entsühner.

Todesstrafe gibt es nicht. Wohl aber berichtet Dehon (172), dass unter Oraon Zauberer und Hexen bei Epidemien zu Tode geprügelt werden.

Das Urteil in ernsteren Rechtsfällen wird nicht vom Schulzen alleine, sondern erst nach Anhören der Dorfversammlung (gairho) gefällt. Jeder Verheiratete hat das Recht, in ihr zu sprechen. Es wird dafür kein bestimmter Platz im Dorf festgelegt, sondern man tagt im oder beim Haus des Angeklagten; er würde ja einfach nicht kommen, wenn man ihn weit wegriefe, sagte man mir als Begründung.

Leugnet der Angeklagte, so veranstaltet man einen feierlichen Eid. Der Kläger, z.B. der Bestohlene, reicht dem Angeklagten ein Büschelchen Durbhagras, das überall dort als eine Art Quecke wächst, mit etwas Kuhdung und sagt dazu: „Ich versuche, dich zu überführen. Nimm dies und rufe eine Strafe vom Sonnengott und der Erdmutter auf dich herab!“ Wenn

der Angeklagte sich unschuldig weiss, wagt er es, das Gras zu nehmen, und schwört: „Ich bin unschuldig. Um dies zu zeigen, schwöre ich im Namen des Sonnenherren und der Mutter Erde: straft mich diese Nacht oder im Laufe der Zeit (d.h. später, wenn mir etwa Kinder geboren sind) durch Tod oder Krankheit. Wenn ich aber unschuldig bin, sollst du sterben oder deine Kinder oder dein Vieh!“ Wenn er so geschworen hat, ist er frei. Wer sich schuldig fühlt, wird solchen Schwur nicht wagen, sagte man mir in Jubhipath. Gesehen habe ich solch Verfahren leider nicht.

Das Strafmass ist nicht durch Regel festgesetzt. Es gilt der Grundsatz: Jeder wird nach Vermögen bestraft, der Reiche also höher als der Arme. Auch ein Priester oder Schulze können bestraft werden; sie haben keinerlei Privilegien beim Gerichtsverfahren, behauptete man, und ich möchte annehmen, dass die Sprecher, die meist solche Würdenträger waren, ihre Vorrechte stolz betont hätten. In Jubhipath ist jedes Rechtsverfahren gebührenfrei, aber in Lupungpath sagte man mir: solch Verfahren war früher kostenlos, heute muss eine gewisse Taxe an den pañch bezahlt werden, die für ein Fest verwendet wird.

Handelt es sich um Streitigkeiten von Angehörigen verschiedener Dörfer, so versuchen die beiden Schulzen der beteiligten Dörfer, die Sache zu regeln. Geht es nicht, so berufen sie zwei andere Schulzen aus den beiden zunächst liegenden Dörfern dazu und versuchen mit ihnen als Schiedsrichtern eine Einigung. Gelingt auch das nicht, so wenden sie sich an noch mehr benachbarte Schulzen; es gibt dann eine grosse Versammlung unter zwei oder mehr Präsidenten, und diese bringen es zu einer endgültigen Entscheidung. So wird alles geregelt; das ist Tatsache für diese einfachen Seelen.

6) RECHTSFRAGEN

Die Rechtsmaterien, die vor die Dorfversammlung unter den Schulzen, oder neuerdings vor den pañch gehören, sind verhältnismässig geringen Umfangs. Zunächst gehören alle grossen Verbrechen heutzutage natürlich vor das englische Gericht, d.h. nach Gumla vor den Sub-divisioner; aber ich habe von keinem solchen Falle gehört. Mord und Totschlag, Raub und grosser Diebstahl kommen einfach nicht vor. Aber auch Fragen, die im Dorf entschieden werden könnten, wie Pacht- und Grenzstreitigkeiten gibt es nicht, sagte man mir. Dafür ist die Rolle der Landwirtschaft noch zu unbedeutend. Über Fragen der Rodung wird nicht prozessiert. Flurschaden des Viehs wird gütlich beigelegt. Schuldverträge macht man nur mündlich, und zwar leiht man sich bis heute kein Geld, sondern Saatgut oder Lebensmittel und zahlt mit 50 % oder mehr Zins pro Jahr zurück. Daraus entstehen keine Rechtsfälle. Andere Verträge gibt es nicht. Der Begriff des Betruges ist ihnen unbekannt. Man kann sich auf meine Fragen keine Fälle vorstellen: z.B. gibt es kein falsches Mass, denn Gewichte gibt es nicht, und die Hohlmasse sind alle willkürlich; also sieht man sich das des Verkäufers gut an und handelt danach den Kaufpreis aus. Veruntreuungen, die Rechtsmaterie des Depositums, die doch im Hindurecht eine so grosse Rolle spielt, kommt hier nicht in Frage; es gibt z.B. keinen Goldschmied, dem ein Asûr etwa Edelmetall zur Verarbeitung anvertraut. Kurz: Landwirtschaft und Handel können hier noch keine Rechtsfälle liefern. Und ebensowenig Kastenfragen; Privilegien gibt es nicht.

In Bezug auf ihre Eisenwirtschaft gibt es ebenfalls kein irgendwie gefährdetes Rechtsleben, denn jeder darf nach ihrer Vorstellung Eisenerz brechen und sammeln und Holzkohle bereiten, wo, wann, wieviel immer jeder will. Das gilt noch heute in Kerakair und Bijapath; das galt

auch in Jubhipath. Erst seit drei Jahren zahlt jeder Eisengewinner in Kerakair 1,4 Rs. Steuer (aber keine Grundsteuer!). Jeder kann seinen Ofen und sein Haus setzen, wohin er will, selbstverständlich nicht auf den Acker eines anderen, und stets nach vorheriger Übereinkunft mit dem Zemindar, seit es solche Herren hier gibt — gegen den Zemindar aber gibt es kein Rechtsverfahren. Ein Streitsüchtiger baut sich sein Gehöft als Einzelsiedler. Das wird freilich jetzt alles aufhören, denn es gibt keine Möglichkeit des freien Rodens mehr, seit der Wald von England geschützt wird. Von jetzt an kann der Asûr nur neues Land pachten; und jetzt kommen die ersten Versteigerungen von Asûr-höfen; bisher gab es das nicht. Diese neuen Verhältnisse werden vor englischen Gerichten zur Sprache kommen. Die starke Beschränkung in Bezug auf die Eisengewinnung, dass sie nur im Sommer geübt wird, ist kein Recht und bildet keinen Grund für Konflikte. Sie ist ein Herkommen; genau so wie Hochzeiten nur im Frühling vorkommen.

So bleibt für das Dorfgericht nur dreierlei Stoff: 1) kleine Strafrechtsfälle, kleine Diebstähle und Raufereien, die natürlich vorkommen und nach obigem Verfahren behandelt werden; 2) Fragen des Familienrechts; 3) Fälle des Stammesrechts, wenn z.B. ein Asûr mit einem Fremden verkehrt, von ihm Speise annimmt usw. Heute ist das Auswandern in die Theeplantagen von Assam in dieser Hinsicht sehr gefährdend, früher kam ein Auswandern oder Arbeiten mit Fremden nicht vor. Man lebte nur in Asûr-tolas, besuchte nur Verwandte: dies allerdings geschieht noch heute sehr häufig; im Frühjahr sah ich überall Leute auf Besuchswanderung. In diesem dritten Fall hat das Dorf die Frage der Schuld festzustellen; die Strafe ist Ausschluss aus dem Stamm; es besteht aber die Möglichkeit der Wiederaufnahme; dies Verfahren gehört dann dem kartaha, dem Entsühner. Vorher aber muss der Betreffende 4 grosse Krüge Reiswein für pañch und Stamm (jāt) gestiftet haben (Kujam). Oder: wenn eine Frau mit einem fremden Manne in intime oder eheliche Beziehungen getreten ist, wird sie aus dem Stamme ausgeschlossen. Sie kann sich dann um die Wiederaufnahme in den Stamm bewerben, muss aber dafür nicht nur diesen Mann, sondern auch gegebenenfalls ihre Kinder lassen, denn die gehören dem Stamm und Clan des Vaters. Sie muss ferner alle Asûr mehrerer um ihr Dorf herumliegender Dörfer siebenmal festlich traktieren; danach kann sie vom Entsühner wieder aufgenommen werden (Kujam).

Das umfangreiche Familienrecht ist in den Grundzügen dasselbe bei allen Stämmen Chota-Nagpurs. Es handelt sich a) um Erbfolge, b) um Ehe.

a) E r b f o l g e

Die Erbfolge geht in der männlichen Linie. Töchter können nicht erben, es sei denn, dass ein Vater nur eine Tochter hat und diese in einer besonderen Form von Eheschliessung mit einem Schwiegersohn verheiratet, der dann als Alleinerbe auftritt. Dehon (156) stellt es für die Oraon umgekehrt dar, dass arme Leute, die ihrem Sohn keine Braut kaufen können, ihn einem künftigen Schwiegervater als Knecht und zugleich an Sohnes Statt ins Haus geben; er heiratet dessen Tochter später und hat im Haus der Frau freie Station, ein Feld und etwas Naturallohn extra. Über seine Erb- oder Totem-verhältnisse spricht Dehon nicht.

Sind mehrere Söhne vorhanden, so wird zu gleichen Teilen geteilt; nur der Älteste erhält etwas mehr (Lupungpath); oder (Kerakair) der, der die Eltern die letzte Zeit vor ihrem Tode unterhalten hat, erhält das Haus, während das übrige Besitztum zu gleichen Teilen geteilt wird. Stirbt nur der Vater, so leitet die Mutter das Haus bis zu ihrem Tode weiter, auch wenn verheiratete Söhne im Hause sind (Jubhipath). Es kann aber, wenn das Haus überfüllt ist,

auch bei Lebzeiten der Eltern schon geteilt werden (Kerakair): dann erhält der Sohn das Haus, der den Unterhalt der Eltern übernimmt. Viel zu teilen ist eigentlich nicht da: das Haus kann man nicht teilen, und ein neues ist mit leichter Mühe aufgerichtet; Holz steht dafür den Asûr auch heute noch kostenlos zu, wenn auch die Wälder unter staatlichen Schutz gestellt sind. Es entstehen also nur insofern Kosten, als die Dorfgenossen, die beim Bau des Hauses sehr bereitwillig helfen, mit einem Fest entschädigt zu werden erwarten dürfen. Land und Vieh haben die Asûr erst seit Kurzem und damit überhaupt erst die Frage der Erbteilung. Vorher hatten sie an beweglicher Habe nur ihre Geräte, und die macht sich so wie so jeder selber. Also Privateigentum gab es nur in sehr beschränktem Umfang — die Frau ist das wertvollste und teuerste Eigentum des Mannes — und so sah man mich bei meiner ersten Frage nach diesen Dingen in Kerakair verständnislos lächelnd an.

Bringt eine Witwe Kinder mit in ihre zweite Ehe, so erben diese nur von ihrem leiblichen Vater, in dessen Totemclan sie bleiben. Hat ein Witwer Kinder von einer zweiten Frau, so erben diese gleichberechtigt mit seinen Kindern aus erster Ehe. Über voreheliche Kinder s.u. S. 73 f. Dass ein Mann ohne Erben stirbt, kommt so gut wie nie vor; hat er keine eigenen Kinder, so scheidet er im allgemeinen aus der Familie seines Vaters nicht aus, sondern bleibt mit einem Bruder zusammen; man kann auch einen Knaben seines Totems adoptieren, aber dies scheint so selten vorzukommen, dass mir niemand darüber etwas Näheres sagen konnte. Stirbt ein Mann ohne Kinder, so fällt seine Habe an seinen Bruder oder dessen Erben. Schwierigere Fälle solchen Erbrechts sich vorzustellen, das überstieg die Kraft meiner Asûr, so gern sie sich auch sonst über derlei Fragen unterhielten.

Die patrilineare Erbfolge ist ihr Leitsatz; und das ist für ein Schmiedevolk angemessen. Die Frau darf wohl bei der Arbeit mithelfen, den Blasebalg treten, Holz fällen — aber schmieden tut sie nicht, hat kein Eigentum an Geräten; ihre Kleider gehen mit ins Grab, und ihr Schmuck.

b) E h e r e c h t

Die Frage der Brautwahl ist durch das Totemsystem geregelt. Die Braut muss 1) aus Asûr-stamm, aber aus einem anderen Totemclan als der Bräutigam sein; 2) darf sie nicht aus der Familie seiner Mutter oder Grossmutter oder Urgrossmutter sein; 3) dagegen darf ein im dritten Glied vom Bruder seiner Urgrossmutter abstammendes Mädchen geheiratet werden (Kujam).

Diese drei Vorschriften ergeben, soweit ich sie verstehe: als Braut verboten sind alle Töchter von Totemgenossen des Bräutigames, alle seine Kusinen und Grosskusinen, d.h. die Nichten seiner Mutter und die Grossnichten seiner Grossmutter. Dagegen darf er die Urgrossnichte seiner Urgrossmutter, nicht ihre Grossnichte, heiraten. Aus diesen Angaben, wie sie mir gemacht wurden, könnte man schliessen, dass ein Jüngling die Tochter der Schwester seines Vaters heiraten dürfte, denn sie gehört ja nicht mehr seinem Totem an, sondern dem des angeheirateten Onkels. Und ebenso wäre es bei der Tochter einer Tochter des Bruders seines Grossvaters usw. Das kann aber nicht gemeint sein! In Kerakair sagte man anders: Grossvater, Vater und Sohn, das sind drei Grade (pirhi); in diesen drei Graden darf nicht geheiratet werden; das ist alles an Beschränkung; das Totem hat mit Brautwahl nichts zu tun; da war doch sogar ein Mann, der sein eigenes Totem nicht wusste! Hahn erfuhr, dass bei seinen Asûr nach der üblichen Formel niedrigkastiger Hindu (vgl. Crooke I, S. CLXXII ff.) weder Onkel noch Tante väterlicher- wie mütterlicher-seits mit ihren Kindern für die Brautwahl in Frage kommen. Dement-

sprechend muss man wohl annehmen, dass die Bestimmung 2) in Übereinstimmung mit der Angabe von Kerakair auch für die Familie des Vaters gilt.

Dies Heiratssystem der Totemclane und der drei Grade ist das Höchste an Kompliziertheit, was man einem Asûr-gehirn zumuten kann. Bei den Hindu sind die Bestimmungen im Grunde ähnlich, wenn auch fast alle Kasten irgendwelche Abweichungen haben, und zwar kann man sagen: je vornehmer, desto eingenger ist die Brautwahl. Vettern- und Kreuzvettern-heirat ist dagegen meist ein Zeichen von „dravidischem“, resp. gondidem Einschlag wie z.B. bei den Agaria (Crooke). Über die Exogamie-regeln Indiens könnte man ein ganzes Buch schreiben. Die Kastenhindu werden aber die Braut nicht ohne die Befragung eines zuständigen Genealogen wählen, sei es, dass sie zur ständigen Klientel einer derartigen Kaste (Bhat usw.) gehören, sei es, dass ihr Stammbaum von einem Brahmanen in Gaya, Nasik, Hardwar, Benares oder einer anderen heiligen Stadt, in deren Fluss die śrāddha-Ahnen-opfer vollzogen zu werden pflegen, aufgezeichnet oder zumindest nach alter Sitte auswendig behalten wird.

Bei diesen komplizierten Verhältnissen ist es nicht leicht, für jeden heiratsfähigen Sohn eine passende Braut ausfindig zu machen. Aber es gelingt regelmässig-vielleicht freilich darf man nicht immer allzu genau sein. Aber jedenfalls sind andere Gründe für die Brautwahl belanglos: Geldheiraten kommen nicht vor; ob eine Frau im Haushalt tüchtig ist oder nicht und ob sie gesund ist, sucht man freilich in Erfahrung zu bringen, aber Liebesheiraten sind äusserst selten. Sie kommen vor, und zwar sogar innerhalb desselben Totems und in der Form, dass nur einige Zeugen, nicht die Eltern, dabei sind, wenn sich das Paar gegenseitig die rote sindur-Marke auf die Stirn macht, die Hauptzeremonie der Eheschliessung (Kujam). Den Anlass dazu gibt das Jünglingshaus.

Eine Raubehe kommt hier oben nicht vor. Mein Oraon-Übersetzer erzählte mir, dass rājā's gelegentlich ein schönes Mädchen der Primitiven rauben, indem sie ihm mit Gewalt den roten Fleck auf die Stirn malen, und dass die Mädchen sich das oft gerne gefallen lassen, weil sie sich ein herrliches Leben versprechen, wenn auch ihre Kinder keiner Hindukaste angehören werden und sie im Dorf und Totemclan alle Rechte verlieren. Das hatte er aber nicht etwa besonders über die Asûr gehört. Einzelne Züge des Hochzeitsrituals, z.B. den Scheinkampf beim Betreten des Dorfes, als Reste einer Raubehe zu deuten, ist recht unsicher.

Im Gegensatz zu den Hindu ist Wiederverheiratung der Witwen bei den Asûr wie in Chota-Nagpur überhaupt erlaubt; nur sind die Zeremonien dann einfacher. Und zwar besteht ein Levirat insofern, als dem jüngeren Bruder freisteht, die Witwe des älteren zu heiraten.

Es ist erlaubt, eine zweite Frau zu heiraten, ob Kinder von der ersten da sind oder nicht.

Scheidung ist nicht möglich. Aber bei Oraon soll beides vorkommen, dass der Mann die Frau fortschickt oder sie ihm davongeht (Dehon 164).

So führen die Asûr vom juristischen Standpunkt aus gesehen ein recht idyllisches Dasein; das Leben regelt sich von selbst. Aber zugleich wirkt der Mangel an Rechtsbegriffen doch als eine ziemliche Armut.

7) DER DORFPRIESTER

Der Priester (baiga, pahân) ist ein Beamter des Dorfes. Er hat ein Stück Land steuerfrei; er bearbeitet es mit eigener Hand. Er erhielt früher jährlich 2 Anna oder $2\frac{1}{2}$ seer Eisen von jedem Haus des Dorfes. Daraus darf man vielleicht schliessen, dass er nicht selber Eisen gewonnen hat. Sein Amt ist erblich; aber er kann abgesetzt werden, wenn sich zur Zeit seiner Amtsführung zu viel Unglück ereignet, zuviele Krankheiten von Mensch und Vieh, zuviel

Verluste durch Tiger und Bären usw. In solchem Falle braucht durchaus nicht sein Sohn im Amte nachzufolgen, sondern es wird ein anderer gewählt. Und zwar sucht in solchem Falle, oder wenn der alte etwa stirbt und keinen Sohn hinterlässt, die Dorfversammlung einen Spross seiner Familie, einen Blutsverwandten beliebigen Grades, sei es im eigenen Dorf, sei es in einem anderen. Wenn keiner auffindbar ist, wird im Dorf ein Mann irgend eines Totems zum Priester gewählt, und inzwischen werden die Verrichtungen des Priesters von irgend jemand anders im Dorf vollzogen. So berichtete man mir in Sakuapani -aber das stimmt insofern nicht ganz mit dem tatsächlichen Verhalten desselben Dorfes überein, als das Opfer des Khervaij-festes, das eigentlich im Herbst hatte stattfinden sollen, nicht von irgend jemandem vollzogen wurde, als damals der alte Priester starb, sondern man wartete bis Februar, bis man den neuen Priester hatte. Die Leute von Jubjipath erzählten ferner, dass der Nachfolger durchaus nicht etwa aus demselben Totemclan wie der alte Priester zu sein braucht, und es ist eine Tatsache, dass die Priester meist nicht einmal Asûr sind!

Der alte „100-jährige“ Goenga (aus dem aint-Totem) und der junge feingliedrige Priester in Sakuapani waren freilich Asûr. Aber in Kerakair war der alte Priester aus dem Tigerclan in die Theeplantagen gewandert, was man nur aus wirtschaftlicher Verzweiflung tut, und hatte nur eine Enkelin hinterlassen. Da wählte man den Bhuimhar als Dorfpriester, der auch für die Oraon opfert. Ebenso war in Asûrtoli der Priester ein Bhuimhar, und in Jubhipath hatte man vor dem Survey (1905?) den Oraon-baiga von Narmâ, dem Sitz ihres Zemindars; danach einen Asûr. Nach wenigen Jahren aber kehrte man zum Oraon zurück, weil der Asûr zuviel Pech hatte. Seit dem Survey aber verlangte jener Oraon ausser seinem steuerfreien Land noch eine jährliche Bezahlung; da verzichtete man auf seine Dienste und wählte auch hier einen Bhuimhar als Priester.

Die Bhuimhar als Erstsiedleradel kennen eben am besten die Geister der Berge, Bäume und Quellen am Ort. So überlassen nicht nur die Asûr, sondern auch ihre Nachbarn und sogar die Hindurājā ihnen den Verkehr mit diesen Elementargeistern. Für sie müssen bestimmte Opfer an bestimmten Festen vollzogen werden; der einzelne Asûr versteht von diesen Riten wenig. Ausser dem Priester ist es nur der Mahato oder Schulze, der etwas darüber erzählen kann. In Kerakair sagten mir die Armen, sie wüssten nicht, was der Priester tut; und das sagten sie nicht aus Misstrauen gegen mich, sondern aus wirklicher Unwissenheit; den Eindruck hatte auch mein Oraonübersetzer. Bei den Opfern der grossen Feste sitzen die Dorfgenossen dabei (auch nicht alle), aber sind am Tun nicht beteiligt. Fragt man: „Verehrt Ihr diesen oder jenen Gott?“, so sagen sie oft ganz schlicht: „Nein!“ und beim näheren Nachfragen geben sie genau so schlicht zu: der Priester freilich tut es. Und bei den Ereignissen des menschlichen Lebens, bei Geburt, Namengebung, Hochzeit und Tod, oder z. B. bei einer Eidesleistung hat kein Priester zu am-tieren.

Für die Riten an den grossen Festen nimmt der Priester sich einen Gehilfen; davon später.

Von einer gelehrten oder schulmässigen Vorbildung des Priesters kann man nicht sprechen. Es gibt aber offenbar eine gewisse Familientradition, eben am besten in Bhuimhar-Familien. Mit welcher Verachtung sah der Bhuimhar in Asûrtoli auf die Asûr herab! Der in Kerakair wird genau so sein. Aber wie gross war auch der Respekt vor den Asûr-baiga in Kujam und Sakuapani, vor dem ganz alten und dem sehr jungen! Es gibt eben auch schon innerhalb der primitiven Asûr eine Aristokratenschicht, trotz der grundsätzlich demokratischen Einrichtungen. Das feine Gesicht des leider sehr schweigsamen Baiga von Sakuapani war sofort aus der Masse der anderen herauszuerkennen; am meisten sprach hier sein Onkel. Die Erblichkeit des Amtes überwiegt

offenbar im grossen Ganzen; und bei Neuwahl wird nicht irgend ein beliebiger gewählt, sondern ein fähiger. Die Wahl bestimmt in Wirklichkeit der Schulze, der Älteste, und er schwindelt dabei — man verzeihe den Ausdruck — bewusst oder unbewusst: denn dem Schein nach wählt kein Mensch, sondern die rituelle Worfel!

Die Männer des Dorfes treten in einer Reihe an, das Gesicht nach Osten gewandt (offenbar dem Sonnengott entgegen). Der Schulze hat die rituelle Worfel, die der Priester bei den Festen verwendet und in seinem Hause aufbewahrt; sie unterscheidet sich nicht von den gewöhnlichen. Er befestigt sie an einem Stock, fasst dessen Ende so, dass die Worfel auf dem Boden liegt. Die Männer werfen Reis über die Worfel, sie setzt sich in Bewegung, sie zittert, sie führt den Schulzen zu einem der Männer, steigt an ihm hoch bis auf sein Haupt: dieser Mann ist gewählt.

Wenn ein Dorf wie Lupunpath christlich wurde, so tat es das ganze Dorf geschlossen. Nur der Priester blieb bei seinem alten Glauben. Er hatte persönlich dabei den Vorteil, dass man ihm so seine steuerfreien Länder nicht nehmen konnte — Priester waren oft geradezu reich! — und das Dorf hatte den Vorteil, dass die alten Götter weiter verehrt wurden. Ja die Dorfversammlung wünscht in der Regel in solchen Fällen, dass der Priester weiter Priester bleiben soll, wenn sie es auch vor der Mission nicht gerne eingestehen.

8) DER GEISTERBESCHWÖRER

Der Geisterbeschwörer (devair) ist kein Beamter des Dorfes, er wird nur zu den grossen Festen des Dorfes (Khervaij, Sarhul, Hariari) vom Priester hinzugezogen und vollzieht dabei ähnliche Opfer wie dieser, nur etwas abseits, für Gedeihen des Viehs, Schutz der Ernte und der Menschen gegen Tiger usw. Aber er verwendet dabei keine Worfel wie der Priester, und er tötet die Opfer mit dem Beil, nicht mit einem Messer wie der Priester. Eigentlich ist er der einzige Asûr, der einen Sonderberuf hat, nämlich das Rufen, die Dienstbarmachung der Geister und ihre Beschwichtigung bei besonderen Anlässen im Leben des Einzelnen. Bei Krankheiten findet er den Geist, der zu vertreiben oder zu besänftigen ist. Der Priester hat es nicht mit diesen Geistern zu tun. Sein Sonderberuf verlangt eine Sonderausbildung; so lernt er mindestens drei Jahre bei einem anderen Geisterbeschwörer.

Für seine Leistungen erhält er jedesmal ein Entgelt. Bei den grossen Dorffesten erhält er die von ihm geopfert Kücken (man spricht etwas grossartig von Hühnern) und den unvermeidlichen Reiswein; ähnlich bei seinen privaten Diensten. Davon allein kann er aber nicht leben; steuerfreies Land erhält er nicht; er ist nicht beamtet. So versteht man folgende Unregelmässigkeit: in Kerakair wussten die Leute nicht, ob ihr Priester überhaupt einen devair zu seinen Opfern heranzieht! In Sakuapani pflegte der alte Priester einen Munda-devair für die Feste zu berufen; der jetzige aber (seit die Munda dort sich taufen liessen) einen Asûr aus dem Topo-Totem aus einem anderen Tola desselben mauzha. Man drückte dies in zweierlei Weise aus; man sagte: der Priester nimmt sich einen devair, oder das Dorf wählt einen, z. B. wenn der alte unfähig war. Der alte Priester von Kujam erzählte, dass seine Eltern als Pilger zu einem grossen Oraonzauberer nach Asûrgarh zogen, um sich wegen einer Krankheit Rat zu holen; sie kamen erst nach 8 Tagen wieder. Dies sind besondere Zauberer (soka), weit berühmt, sozusagen eine höhere Instanz (Dehon 151, 177); solche gibt es aber anscheinend nicht aus Asûrblut. In Jubhi-path waren sogar mehrere devair am Ort, und das ist verständlich, denn zu gewissen Zeiten ist die Nachfrage nach ihren Dienstleistungen sehr gross.

Jede Familie braucht zweimal im Jahr den devair mindestens, nämlich vor der Saat und

vor dem Dreschen. Das findet nun zwar nicht genau am selben Tage bei allen Familien des Dorfes statt, aber doch in wenigen Tagen, und daher genügt in einem grösseren Dorf ein devair nicht. Bei dieser Gelegenheit vollzieht er die Zeremonie Dhâtmo-katnâ, und zwar im Haus seines Auftraggebers. Er zeichnet zunächst auf den gesäuberten Boden mit weissem Puder (einem Gärstoff, den sie dem Reiswein zusetzen) einen Kreis mit einem Kreuz darin. Ich dachte gleich an die Darstellung eines Sonnenrades. Er stellt annähernd in die Mitte ein Ei aufrecht und legt einen kleinen gegabelten Zweig mit einem kleinen Querholz in der Gabelung eben mit jener Gabelung auf das Ei. Dann zeichnet er neben die weissen Linien aussen herum je eine mit roter Erde (rotgebrannt vom Herdplatz) und mit Holzkohlenstaub. Darauf nimmt er mit der rechten Hand einen kleinen Feuerbrand, ein Büschel trockener Stengel mit einem Stückchen brennender Holzkohle darauf, ruft murmelnd die Götter an, während er mit dem Brand etwas über der Zeichnung hin und her fährt — und plötzlich lässt er den Brand neben der Zeichnung auf den Boden fallen und schlägt unter lautem Ausruf mit der rechten Faust das Feuer aus. Das Ei wird fortgeworfen; der Zweig wird an der Tür des Hauses aufbewahrt.

Dhât bedeutet Zähne, mo bedeutet Mund, katna: einschlagen. Mit dieser Zeremonie werden also Mund und Zähne eingeschlagen. Es ist eine Abwehr gegen den bösen Blick. Wenn die Saat aufgeht oder die Körner beim Dreschen ans Tageslicht treten, könnte einer ein böses, neidisches Wort sprechen: „Welch schönes Feld! Welch reiche Ernte!“ Dieses Wort wäre in bösem Sinne magisch wirkungsvoll, wenn nicht vorher Mund und Zähne — in effigie, im Allgemeinen, ein für alle Mal, für alle Neider gebrochen wären. Diese Worte brauchen nicht einmal laut gesprochen zu werden, schon der böse Blick genügt, sagte man. Aber der Ritus meint das tatsächliche Sprechen. Diese Zeremonie wird nicht als Abschluss der Hochzeit angewendet, wie es bei den Oraon ist, die sie Palkhamsna nennen (Dehon 126) mit etwas anderer, komplizierterer Zeichnung und kosmogonischer Rezitation etc.

Leider erlaubte man nicht, dass ein devair zu mir alleine kam und mir seine Sprüche mitteilte; ich sah ihn in Funktion beim Khervaijfest in Sakuapani; er wäre an sich gerne gekommen!

9) DER STAMM UND SEINE GLIEDERUNG

Es ist schwer zu beschreiben, wer eigentlich alles zum Stamm der Asûr gehört. Sie sind ein völlig zersplittertes Völkchen, und man kann von geographischen Stammesgrenzen nicht sprechen. Sie haben kein Oberhaupt des ganzen Stammes, kein gemeinsames Symbol, keinen Ahnenkultplatz, der die Einheit des Stammes deutlich werden liesse, und auch ihre Sprache hebt sich nicht deutlich genug von den anderen Munda-dialekten ab. Die ausführlichste Darstellung dieser Frage erhielt ich in grosser Versammlung, es mögen etwa 60 Männer aus mehreren Dörfern anwesend gewesen sein, in Kujam. In anderen Gegenden erhält man andere Auskünfte.

a) die vier Untergruppen des Stammes

Der Stamm der Asûr zerfällt zunächst in vier endogame Gruppen, diese wieder in exogame Totem-clane. Die vier Gruppen sind:

1) die Birjia-Asûr. Sie leben als Eisengewinner in Palâmau, Merhârua, Adhâkurgi. Sie sollen die schwärzesten unter den vier sein und die längsten und fettigsten Haare haben (damit will man ihre grosse Wildheit kennzeichnen). Ihre Sprache ist etwas verschieden von der der anderen. Ihre Frauen werden nicht tätowiert. Ihre Männer essen Reis mit jedem ausser den halbhinduisierten lowcaste: Schmied, Lederarbeiter, Ghamsi.

2) die Bîr-Asûr. Sie leben im Ranchi Dt, in der Landschaft Turi-kasmar im Palâmau Dt, Kujam (7 tola), Gurdari (Sakuapani), einige in Jashpur und in einem einzigen Dorf in Sirguja, in Marumârua. Auch sie tätowieren ihre Frauen nicht. Sie sind besser als die anderen und haben mit ihnen weder Speise- noch Ehe-gemeinschaft. Sie sind klüger, respektabler; die andern sind in ihrer Sprache usw. verdorben.

3) die Agúria oder Senkha. Sie leben in Bahárbarwe, in Hâruppath in Bîshunpur. Sie sind den Birjia ähnlich. Die Männer nehmen Speise von anderen. Über die Frage der Tätowierung wusste man nichts.

4) die Kódha oder Thúppo. Sie leben in Kasmarturi; sie tätowieren ihre Frauen. Ihre Speiseverhältnisse waren meinen Leuten unbekannt.

Dies das magere Ergebnis stundenlanger Verhandlungen! Zur Quellenkritik: der Mahato von Lupungpath, also einer der intelligentesten aller Asûr, die ich sah, verwechselte 4) mit 2). Er führte mich von Lupungpath nach Kujam, und auf dem Wege erklärte er, er sei ein Thuppo. In der Versammlung später berichtigte er das von sich aus und bekannte sich als Bir-Asûr; zu diesen rechneten sich alle meine Asûr ausser denen von Kerakair.

Zu 1) Die Bewohner von Kerakair nannten sich Birjia, und die Oraon dort gaben ihnen denselben Namen. Aber der Goala des Ortes und Pater Julius in Dumbarpath kannte sie unter dem Namen Agária. Sie selber leugneten, Beziehungen zu den Agaria zu haben, aber auch zu den Asûr! Sie sagten: „Wir sind keine Asûr“, und damit wollten sie wohl sagen, dass sie eine selbständige endogame Gruppe sind. Höhere Zusammenhänge sind diesen armen Leuten sicher unverständlich. Thuppo kannten sie überhaupt nicht. Sie erzählten, dass ihr Stamm in Palamau, Sirguja und Kuria lebt, ihre nächsten Verwandten bei Netarhat, in Horsapath, Chiropath und Turikasmar. Sie nehmen Essen von Asûr, aber die Asûr nicht von ihnen; sie nehmen es aber nicht von Gham̐si, lohar, chamar. Ihre Hauptarbeit ist das Eisen, aber nur im Sommer. Ihre zweite Einkommensquelle ist, dass sie in der Erntezeit als Landarbeiter zu den Nachbarn gehen. Erst in dritter Linie leben sie von eigener Landwirtschaft, die sie vor allem während der Regenzeit betreiben. In vierter Linie liefert ihnen das Sammeln Wurzeln usw., in fünfter schliesslich die Jagd ein paar Vögel. Sie sind in allem den Asûr so ähnlich, dass kein Grund besteht, sie nicht als eine ihrer Untergruppen anzuerkennen. Freilich sehe ich etwas mit den Augen der Asûr, unter denen ich wanderte. Wäre ich überwiegend unter Agaria gewandert, hätte ich vielleicht ihren Namen als den höchsten des Stammes angesehen. An Primitivität überragte Kerakair die anderen Dörfer; das mag aber weitgehend überhaupt der Unterschied von Palamau gegen Ranchi sein; während andererseits sogar bei den primitiven Birhor in Palamau der hinduistische Einfluss grösser zu sein scheint als in Jashpur und Ranchi: Palamau liegt eben näher zum Gangestal und schützte Ranchi vor dem Hinduismus. Erst mit den Engländern wurde Ranchi erschlossen und hat in kurzer Zeit einen grossen Vorsprung vor Palamau erreicht.

O'Malley (54) nennt die Birjia einen dravidischen Stamm, der nur Brandwirtschaft kennt, jährlich seinen Ort wechselt und mit dem Grabstock arbeitet. Der Ausdruck „dravidisch“ ist heute veraltet. Asûr kennt O'Malley nicht. Vom Eisen der Birjia spricht er nicht. Im Census 1901, VI, 1 App. VI (Binjia) werden sie von den Asûr unterschieden; auch der Mahato von Jubhipath behauptete, sie seien nicht mit den Bir-Asûr verwandt, und die Sprache von Kerakair könnte er nicht verstehen. Dalton meint, dass die Birjia von Palamau mit den Kurku usw. im Staate Korea verwandt seien (230); er nennt sie nicht unter den Eisengewinnern (196) und hat sie offenbar nicht gesehen. — Risley führt die Birjia als einen subtribe der Asûr an (S. 2, App. I. vol. II), führt ferner Asur-Brijia und Agaria-Binjhia als zwei subtribes der Binjhia auf (vol. I),

erwähnt aber unter dem Stichwort Binjhia, Birjia, Brijia, Binjhar (App. I) nur drei subtribes: Paharia-B., Dand-B. und Agaria-B. und zählt ihre 22 septs (Totemclane) auf. Vol. I, S. 135 charakterisiert er die Binjhia als nahe verwandt den Asuras und Agarias, als kleine Bauern, ohne ihr Eisen zu erwähnen; er hebt besonders die Berg-Binjhia als primitiv hervor, die keine Totemclane haben und bei der Brautwahl nur die Beschränkung haben, dass sie nicht im eigenen Dorf heiraten. Der Brautpreis ist 4 Rs. (in Kerakair 5 Rs.), und (136) statt sindur gebrauchen sie Öl bei der Hochzeit. Sie verehren Devî (soll das etwa die Erdgöttin sein?), Sing bonga (den Sonnengott), Nindbonga, den Mondgott, und Mahādeo (Einfluss des Hinduismus!) und verwenden teilweise Brahmanen (das ist in Palamau verbreiteter als in Ranchi!). Sie (137) haben den Entsühner als erblichen Präsidenten der Versammlungen bei Stammesstreitigkeiten. Die Birjias der Ebene des Südens sprechen Uriya (davon wussten meine Leute kein Wort); sie verehren den Jagannāth von Purî und die Vindhyavâsinî bei Mirzapur.

Zu 2) Was der Name Bîr-Asûr bedeutet, war in meinen Dörfern allgemein unbekannt, und man wunderte sich, dass ich überhaupt nach der Bedeutung eines solchen Namens fragte. Der Begriff Asura-Dämon, Götterfeind, war den Asûr völlig fremd (gegen Roy 5, 148!). Für „Bîr“ konnte man nur sagen, dass es eben diese Gruppe als die klügere vor den anderen hervorheben sollte, was darin läge, dass sie Eisen gewinnen könnten. Das tun die anderen Gruppen aber auch! Immerhin mag dem eine Ahnung zu Grunde liegen, dass es ein Saṃskṛt-wort bîr, vîr gibt, das Held bedeutet. Aber Helden sind die Asûr wahrhaftig nicht und wollen es heute auch nicht sein; freilich haben sie einen Helden der Vorzeit, von dem sie etwas erzählen; den nennen sie Asûr-bîr; so ist die Stellung der beiden Glieder des Kompositums Asûr-held korrekt. Im Bîr des Bîr-Asûr liegt aber höchstwahrscheinlich das Mundawort vor, das Djangel, Wildnis bedeutet und in Bîr-hor = Djangel-mann (Hallet 81) zur Stammesbezeichnung verwendet wird, ebenso in Birjia: Vom (im) Djangel-lebend. Russell (II, 331; 324) deutet diesen Namen allerdings als Bewar-jia, d. h. von bewar, von Brandwirtschaft lebend. Vielleicht liegt es auch in Bîrbhûm vor (Santalparganas) in der Bedeutung Djangel-land; auch Ber-Bhuiya (nach Risley's Schreibweise II, 11) mag dahin gehören, eine Art der Bhuiya, die nebenbei einen exogamen Clan mit Namen Asûr haben. Die Djangel — oder die wilden — Asûr: darin liegt der Stolz der freien Wanderer; aber man war sich dessen nicht mehr bewusst. In Kerakair wusste man für bîr überhaupt keine Bedeutung anzugeben; man hätte ja sonst den höheren Rang der Bîr-Asûr anerkannt!

Als ihre Dörfer wurden mir in Jubhipath folgende aufgezählt: Toluâripath, Bagalathapath, Loromba-Asûrtola, Garhatolî, Sanaitangar, Pateádoka, Doka, Koteá, Lupungpath, Bhariapath, Bijapath, Birhâpath, Kakaráñ, Barpath, Polpol, Navatolî in Ambakonam, Barkadañr, Sakua-pani, Dulusarnâ Ujurâ, Dina-Saraitola, Garha-Kujam, Kenartoli, Chotongpath, Dipa-kujam, Râmjherna, GaranjNavatolî, Bhatitoli, Javadihari, Chatasarai, Chapakona, Ambipani, Lodâ, Gorapahâr, Khairitola, Dhorikair (Palamau, alles andere Ranchi). Dazu kommen auf den Bergen Jashpurs an der Ostgrenze Barwe's folgende, die mir von den Oraon in Noadih angegeben wurden: Durhukona, Chikpath, Manupath, Ragrapath, Lokipath, Marchapath, Dina-Saraitola, Luchutpath.

Zu 3) Dalton nennt die Agaria neben den Asûr, Birhor und Berg-Kharia (später fügt er die Korwa hinzu: 228 f.), d. h. die Kolarier im Allgemeinen, als Eisengewinner (196). Risley nennt die Agaria (vol. I) als Unterstamm der Asûr, als wandernde Bettler, die ihre gezähmten Affen vorführen. Ferner nennt er Agaria-Binjhia als solche der Binjhia, Agaria-Korwa als einen der Korwa. Er führt Agharia als eine der 6 subdivisions der Schmiede (Lohar)-Kaste auf: sie schmelzen Eisenerz; er geht aber bei Behandlung der Lohar auf die nicht ein. Er kennt Angaria, Kohlen-

brenner (von Skr. angâra-Kohle) als Unterkaste der Lohar in Chota-Nagpur. Schliesslich versteht er Agoria als dasselbe wie Asura; und lohra soll ihr dritter Name sein. Ferner führt er als subtribes der Agaria (aber nur in App. I.) vier Unterstämme an. Paharia-A., Brijia-A., Assur-A., lohar-A., fünf Totemclane (die ich so bei meinen Asûr nicht gehört habe). Er behandelt sie aber nicht weiter. Sie haben den Titel Dhangar, der bei Oraon Knecht bedeutet. Das Alles ist recht unklar. Es stammt aus verschiedenen Quellen, nicht aus Autopsie. Ausserdem kennt er die nach der Stadt Agra benannten Agaria, die Russell Agharia schreibt.

Hallet (81) drückt sich vorsichtig aus: die Agaria sind wahrscheinlich verwandt und vielleicht eine subcaste der Asûr. Der Census von 1901 (VI, 1 App. VI) unterscheidet die Agaria als Unterstamm der Asûr von dem hinduistischen Bergstamm in Chota-Nagpur, der Kṣattriya-zugehörigkeit beansprucht und sich von Agra herleitet. Ibd. 325 wird die Sprache der Asûr, Agaria und Birjia gleichgesetzt.

Crooke (I, 1—13) schildert die Agaria in Mirzapur, d. h. soweit sie in den Bereich der von ihm behandelten Provinz fallen. Russell (II, 2 ff.) schildert die in den Maikal-range, in Raipur und Bilaspur; diese in den Central Provinces bilden die Brücke zwischen meinen Asûr und Crookes. Crooke nennt sie mit alter Terminologie einen dravidischen Stamm, und Russell rechnet sie zu den Gond (Shoobert 406), die in Russells Gebiet der führende Primitivstamm sind. Sie sollen in Raipur Gond-mädchen heiraten, und gelegentlich soll Gond, Kavar und Ahir erlaubt werden, in die Kaste der Agaria einzutreten. Sie graben und verhütten Eisen, aber sie schmieden nie (Crooke s. v. Lohar). So berichtet auch Driver von den Agaria- und Gond-Asûr; aber Russell schildert sie auch als Schmiede. Nach Hahn schmieden nur die Lohâri-Asûr. Crooke gibt die Abbildung eines Mannes mit Blasebalg, so wie man ihn beim Wandern trägt, ohne Äste, mit Zange und Hammer, wie sie die Asûr haben. Russell fügt hinzu, dass einige (Kunthia-A.) keine Steine auf die Bambusrohre des Blasebalgs legen, sondern sie mit Pflöcken befestigen. Beide Autoren zählen 7 Totems auf, die mit denen Risleys und mit einander nichts gemein haben; die von Russell genannten sind Gond-Totems. Es gibt also unzweifelhaft starke örtliche Verschiedenheiten. Crooke schildert ihren Stammes-pañch unter Vorsitz eines erblichen Mahato (das gibt es bei meinen Asûr nicht) und ihre Exogamie, die nur nach dem Totem fragt (nicht nach den drei Graden) und sogar die Tochter des väterlichen Onkels als Braut erlaubt. Der mütterliche Onkel vermittelt die Brautwahl — ein mutterrechtlicher Zug. Der Bräutigam geht zum Dorf der Braut, holt sie, die sich im Haus versteckt („Rest von Raubehe“), unter das Hochzeitsdach mit einem Śâl-zweig in der Mitte („Rest von Baumhochzeit“), und das Paar umwandelt den Zweig fünfmal. Dann macht der Brautvater Safran auf die Stirne beider und es wird gefeiert.

Russell betont, dass der Totemismus nur noch für die Exogamieeregeln wichtig ist. Einer, der Gold-Totemclan, vertritt die Rolle des Entsühners meiner Asûr: ein Mann lässt den Ausgestossenen Wasser, in dem ein Stück Gold liegt, trinken. Vor der Hochzeit findet ein gemeinsames Bad des Paares statt. Der Bräutigam schießt auf Stroh-tier-puppen über die Schulter der Braut hinweg, und sie gibt ihm nach jedem Schuss Zucker; das ist eine alte Jäger-sitte, typisch für die Gond.

Tote werden (Crooke) im Djangel verbrannt, die Aschenreste in einen Fluss geworfen.

Im Monat Aghan (Crooke) ist ein Fest für die fünf Dorfgötter; der Priester opfert je ein Huhn und eine Ziege (die von den Asûr meiner Gegend nicht geopfert wird). Im Monat Pûs wird für die weibliche Stammesgottheit Lohâsurdevî eine schwarze Ziege geopfert. Die Ziege wird vor dem Opfer verehrt und Wasser auf ihr Haupt gesprengt (Crooke erwähnt aber nicht den für Chota-Nagpur typischen Zug, dass das Opfertier vor der Tötung gefüttert wird). Das

Phaguafest feiern sie ohne Feuer. Auch die Totengeister werden mit Ziegen und Hühnern begütigt. Nach Russell schlachten sie für Dulha Deo Ziegen und Hühner, opfern ihm Kokosnüsse und Keks, und verehren Bura Deo, den Hauptgott der Gond. Lohâsur ist nach Russell männlich, der Eisendämon, der in ihren Eisengewinnungsöfen wohnt. Er erhält eine schwarze Henne; früher, sagt man, eine schwarze Kuh. Sie verehren auch ihre Schmiede-instrumente am Dasahra- und Phagua-fest mit Hühneropfern.

Die Frauen werden nach Crooke in der Pubertät tätowiert, um durchs Himmelstor zu Gott eingehen zu können, und zwar an Armen, Schultern, Nacken, Knien usw. mit Bildern von Elefanten, Siva usw. Russell führt Blumen, Skorpione usw. als Muster an und, dass sie dies nur als Schmuck betrachten.

Ihre Eisenarbeit schildern beide Autoren ganz genau wie die meiner Asûr; Russell fügt hinzu, dass manche auch als wandernde Schmiede mit ihren Geräten in den Dörfern umherziehen; er nennt auch eine Unterkaste der Lohar, von denen ebenfalls viele von Gond abstammen. Auch im Imperial Gazetteer XIV, 212 wird erwähnt, dass die Agaria das reiche Eisenerz im Jubbulpore Dt. in alter primitiver Weise ausbeuten, wobei 50% des Eisengehaltes verloren geht, aber durch die Verwendung der Holzkohle ein hochwertiges Produkt erreicht wird. Sie erlösen 2,8 Rs. pro mound. Shoober hat die Agaria leider nicht behandelt (351), weil ihm das Material für die Agaria und Agharia nicht gesondert geliefert wurde.

Die Agaria in Crookes und noch mehr in Russells Gebiet gehören zweifellos zur Gond-kultur, die aber erst vor wenigen Jahrhunderten soweit nördlich gedrungen ist. Ein anderer Teil von ihnen steht aber noch den Asûr näher. Ihr zweiter Name Senkha ist mir in der Literatur bisher unauffindlich. Driver schreibt ihn: Soenka.

Zu 4) Über die Thuppoo habe ich nichts in der Literatur gefunden. Man könnte meinen, dass eine Verwechslung mit dem Totem-namen topo vorliegt, aber 1) hat mein Oraon-übersetzer diesen Namen durchaus unterschiedlich gehört und in obiger Weise buchstabiert, 2) ist der topoclan nicht nur in Kasmar-Turi, sondern auch unter den Bîr-Asûr in Kujam, Jubhipath und Asûrtolî üblich. Pater Julius hatte gehört, dass die Thuppoo-frauen den Ohr-schmuck mit Spitze, die Bîr-Asûr aber ohne Spitze trugen.

Zu 1-4) Risley führt als Namen der Asûr ferner Lohrâ an, das vielleicht mit Lohar (Schmied) zusammenhängt. Driver spricht von Lohara-Asur und Jait Asur, die schmelzen und schmieden, Soenka oder Agaria Asur und Gond Asur, die nur schmelzen. Hahn nennt als Abteilungen der Asûr: Agôriâ-, Brijia- oder Binjhia-, Lohara-, Kol- und Paharia-Asur. Auch Risley nennt die letzteren. Roy (5) unterteilt Soika = Agaria, Birjia und Jait (gleich meinen Bîr-) Asûr.

Von den Asûr wollen schliesslich die Barae stammen (Hoffmann 412). Sie leben teils in kleinen Weilern, teils als Einzelfamilien in Munda-dörfern als beamtete Schmiede (410); sie sind in Totemclane gespalten wie die Munda (413), nehmen Essen von Oraon (414). Die Asûr haben mir nichts von ihnen erzählt.

b) Die Totem-clane

Die endogamen Gruppen der Asûr zerfallen in exogame Totemclane. Meine Bîr-asûr haben mir in jener grossen Versammlung in Kujam nicht mehr als 10 Totems aufzählen können:

1) Kirketa — ein Vogel, 2) topo — ein Vogel (vgl. Hallet 75) 3) aint — ein Fisch (in Oraon: miñch; in Nagpurî: indua; Aal: Hallet) 4) peccha — Eule (kusa in Sadri; ulua in Hindi) 5) beng — Frosch 6) barua — wilder Hund (kaya in Oraon, Hallet) 7) titio — ein Vogel 8) lila — eine Art Hirsch 9) dîrkâya — ein Vogel 10) kacchua-Schildkröte

Die Eule gilt bei den Oraon als König der Vogel; darüber haben sie folgende Geschichte: Einst war eine Versammlung aller Vögel, und sie wählten den schönen Pfau als König. Der eitle Pfau ging, sich zu putzen, und brauchte dazu sehr lange Zeit. Das nutzte die Eule; sie ging, ehe der Pfau fertig war, in die Versammlung und wurde als König anerkannt. Der Pfau kam zu spät. Daher hassten alle Vögel die Eule und jagen sie, und sie versteckt sich in den Höhlen der Bäume.

Der wilde Hund, braun, etwa 80 cm. hoch, jagt in Rudeln manchmal sogar durch die Felder der Ebene. Er tötet selbst Tiger. Kipling schildert ihn in seinem Djangelbuch.

Der titio ist ein Vogel, der manchmal vor dem schleichenden Tiger warnt. 1–3 waren in Lupungpath, 2 auch in Asûrtoli, 4 in Bijapath, 5 in Sakuapani, 2, 3, 5, 7, in Jubhipath, 7 auch in Kerakair zu belegen; 6, 8, 9, 10 fand ich in meinen Dörfern nicht. In Kerakair haben die Birjia titio, besra-Falke und lakra-Tiger (Hallet 75) als Totem, weichen also von den Asûr ab. Tiger-totem scheint den Gond zu gehören.

Risley gibt 22 Namen für die Birjia; 13 für die Asûr: 1) aint-Aal, 2) barua — a wild cat, 3) basriâr-Bambus, 4) beliar-Bel-frucht, 5) kacchua-Schildkröte, 6) kaithawar-Kaitha-frucht, 7) kerketa-ein Vogel, 8) mukruar-Spinne, 9) nâg-Schlange, 10) rote-Frosch, 11) siar-Schakal, 12) tirki-ein Vogel, 13) topo-ein Vogel. Meine Totems 1, 2, 3, 5, 6, 10 entsprechen seinen 7, 13, 1, 10, 2, 5.

Driver verzeichnet: rote, sikta(?), aind, topo, kerketa, tirki, nag, chritri(?) gundri(?) sujur(?), „etc.“ Hahn zählt auf: Besera, Ind, barea (wilder Hund), horo (Schildkröte), bua (Schakal), rote, „usw.“

Über den Ursprung der Totems wusste man mir nichts zu erzählen; auch bei Oraon sollen keine Traditionen mehr nachweisbar sein (Dehon 160). Über die Bedeutung der Totems konnte man nur sagen, dass die Totemgenossen ihr Totemtier nicht töten oder essen dürfen. Wenn sie es im Walde verendet oder verwundet liegen sehen, fühlen sie sich bekümmert. Aber sie bestatten es nicht und haben keinerlei Riten für diese Tiere. Nur in Kerakair erzählte man mir, dass ihre Grosseltern solche Leichen bestatteten, die Eltern schon nicht mehr. Von dem Individual-totemismus, den S.C. Roy bei den Birjia festgestellt haben will, habe ich trotz Nachfragen nichts gehört.

In Kerakair war ein Mann, der sein Totem nicht wusste. Seine Eltern waren früh gestorben, und danach erst war er nach Kerakair zugewandert. Seine Nachbarn lachten über dies Geständnis; fühlten aber keinerlei Drang, sich durch Nachfragen bei Verwandten über seine Verhältnisse zu erkundigen. Dort stand man auf dem Standpunkt, dass das Totem für die Brautwahl belanglos sei; so war für sie die Frage nicht wichtig.

Das Auffallende an diesen Asûr-totems ist, dass sie recht harmlose wilde Tiere sind. Grosses gefährliches Wild kam — wenigstens bei meinen Asûr — nicht unter ihnen vor. Ebenso keine Haustiere. Aber auch kein Affe oder Schlange, die für gondide Kultur bezeichnenden Tiere. Meine haben ferner keine Pflanzentotems oder Eisen. Das macht einen sehr dürftigen Eindruck, bezeichnend für kleine Sammler.

Diese Clane haben keine Organisation, keinen pañch, keinen Führer, keinen Zusammenhalt, keine Feste, keinen gemeinsamen Ahnenkult. Im Dorf sind alle aus einem oder aus mehreren Clanen; das macht ihnen keinen Unterschied.

10) DER ENTSÜHNER, DER STAMMESBEAMTE

Es gibt bei den Asûr ein Amt, das man als das des einzigen Stammesbeamten bezeichnen kann, den Entsühner (kartâha). Er hat nur eine Funktion: einen aus dem Stamm Verstossenen

wieder aufzunehmen, wenn der Ausgestossene es reuig verlangt. Der Entsühner hat aber keine richterliche Funktion; er hat nichts mit der Verstossung und der Festlegung der Busse zu tun, und er hat auch nicht darüber zu befinden, ob der Ausgestossene seine Busse abgeleistet hat und also zur Wiederaufnahme in den Stamm bereit ist. Er hat nur die Zeremonie der Wiederaufnahme zu vollziehen. Er nimmt damit die hohe Verantwortung vor Sonnengott und Erdmutter auf sich, den bisher Unreinen nicht nur mit Worten für rein zu erklären, sondern mit der Tat als einen Gereinigten zu behandeln: er nimmt den bisher verbotenen Verkehr mit dem Geächteten wieder auf in seiner eigenen Person; er wagt, seine eigene Reinheit durch innige Berührung mit der Unreinheit des Ausgestossenen aufs Spiel zu setzen.

Sein Amt ist erblich. Er kommt zum Ausgestossenen in einer grossen Versammlung; er speist den Verstossenen, und der ihn, das ist der Ritus.

Zu diesen knappen Grundsätzen (Kujam) gab man mir folgende Ausführung (Sakuapani): Der Entsühner nimmt vom Ausgestossenen 5 Rs., wenn er es leisten kann; bei Armen begnügt er sich mit 1,4 Rs. Von diesem Geld nimmt er selber 2 Rs.; den Rest verwendet man für die Versammlung der Stammesgenossen: man kauft davon Salz und verteilt es unter die Anwesenden zur Erinnerung an den Ausgestossenen und Wiederaufgenommenen. Fleisch — sagte man rationalistisch — wäre ja ein viel höherer Genuss, aber das würde sich nicht lange halten. Munda haben dieselbe Sitte, sagte man mir, d.h. der Onkel des Priesters, und auch der Entsühner war dabei. Er trug einen englischen Rock (es war ja Winter) über dem um die Hüften gebundenen Leintuch. Er hatte gerade an diesem Tage einen Verstossenen in einem entfernteren Dorf wieder aufzunehmen; ich konnte leider nicht mit ihm gehen, da ich an demselben Tage in Sakuapani selber das Khervaij-fest sehen wollte. Dieser hohe Herr nahm also an dem wichtigen Fest in seinem Heimatdorf nicht teil.

Zum Fest der Wiederaufnahme kommen Asûr aus vielen Dörfern beim Hause des Ausgestossenen zusammen. Aus ihrer Mitte werden für diesen Tag 4 pañch gewählt, die dem Entsühner beigegeben werden. Es wird ein Platz im Gehöft des Ausgestossenen mit Kuhdung-wasser gereinigt; dieser in Wasser gelöste Kuhdung bindet den Staub, reinigt den Boden und färbt ihn etwas bräunlich; der Boden sieht dann aus wie eine Hauswand von getrocknetem Lehm. Es duftet garnicht übel und soll sogar desinfizierende Wirkung haben. Aber das Wesentliche ist die magische Reinheit der Kuh, sicher ein Element von eingedrungenem Hinduismus. Auf diesen Platz wird ein Blatttopf mit kaltem Wasser gestellt. Die vier Männer mit dem Entsühner kommen; die grosse Menge der anderen drängt sich herum. Der Entsühner legt ein Stück Safranwurzel ins Wasser (Safran ist mit seiner gelben Farbe ein Stellvertreter von Gold und Sonne; vgl. Charpentier in der Festschrift Jacobi, S. 296). Ein weisser Hahn wird gebracht; einige Körner Reis werden vor ihm ausgeschüttet, bis er frisst — sofort wird ihm dann der Hals umgedreht und der Kopf abgerissen, also weder Beil noch Messer verwendet. Einige Blutstropfen von seinem Leib oder Kopf lässt man ins Wasser fallen — das alles macht der Entsühner selber oder irgend jemand anders, den er dazu bestimmt hat. Was dann mit dem Hahn weiter geschieht, ist gleichgültig für die Zeremonie; er wird von irgend jemand verzehrt.

Dann erhebt sich der Entsühner und spricht zum Sonnengott: „Herr, ich bitte dich um Verzeihung für diesen NN. Ich werde ihn jetzt wieder in den Stamm aufnehmen und mit ihm essen.“ Er nimmt jetzt oben genanntes Geld, trinkt aus dem Blatttopf und gibt dann dem Ausgestossenen zu trinken.

Auf dem Platz liegen ferner drei Blätter, sich fast deckend, mit Strohsplittern zusammengeheftet. Auf der rechten und der linken Blatthälfte liegt je ein Häufchen árua, das ist Reis, der

vor dem Enthülsen nicht gekocht worden ist und der nur für rituelle Zwecke verwendet werden darf, auch z.B. zum Füttern der Opfertiere. Der Reis wird für den täglichen Gebrauch nämlich auch vor dem Enthülsen gekocht: das erspart Arbeit. Auf dem árua liegt wieder je ein Stückchen Safranwurzel. Ähnlich zubereitete Blattplatten verwendet man bei der Hochzeit, wenn man die Festgenossen zum Schweineessen einlädt. Eine dieser Blatthälften ist für den Sonnengott bestimmt, eine für die Erdmutter. Nachdem der Ausgestossene getrunken hat, berührt er beide Blatthälften und verspricht, in Zukunft treu zum Stamm und seinen Sitten zu halten. Der Entsühner hält ihm dann noch eine ermahrende Rede, und die Zeremonie ist beendet. Sie hat keinerlei Ähnlichkeit mit Geburtsriten, ist also nicht als Wiedergeburt zu deuten.

Die Stellung des Entsühners ist erblich. Nur in Kerakair sagte man, dass er von Fall zu Fall gewählt wird, und zwar kann jeder gewählt werden. Risley (1,137 und Hallet 85) sagt aber auch von den Birjia, dass sie erbliche Entsühner haben. In Sakuapani erläuterte man: der jetzige Entsühner gehört dem Frosch-totem an; sollte seine Familie ohne Erben aussterben, würde der nächste Blutsverwandte seines Totem in Sakuapani nachfolgen. Gäbe es kein Froschtotem im Dorf mehr, würde man nach den nächsten Verwandten des Totems in anderen Dörfern forschen, und aus ihnen würden alle Asûr-stammesgenossen den neuen Entsühner wählen. Also der Frosch-totemclan, dem hier auch der Priester angehört, betont seinen aristokratischen Rang.

In Jubhipath aber bestritt man mit Entschiedenheit, dass Sakuapani den wahren Entsühner aller Asûr beherberge; der dortige Mann sei nur sein Gehilfe (susâri); vielmehr sei der rechte in Jubhipath! Und dieser gehört auch dem Froschtotem an.

Sollte der Fall eintreten, dass der Entsühner selber gegen die Sitte des Stammes verstösst, sodass er selber ausgestossen werden muss, dann würde eben jener Gehilfe aus Sakuapani ihn wieder aufnehmen, sagte man in Jubhipath. Aber in Sakuapani sagte man: ein Mann eines anderen Totem würde für diesen Fall zum Entsühner gewählt werden. Den Gehilfen erwähnte man in Sakuapani überhaupt nicht.

Die Nachfolgeregelung erzählte man mir in Jubhipath mit mehr Einzelheiten als in Sakuapani: Man sucht zunächst einen Blutsverwandten, d.h. Totemgenossen im ganzen Asûrstamm. Findet man keinen, so folgt der Gehilfe, der zwar heutigen Tags aus demselben Totem ist wie der Entsühner, es aber nicht zu sein braucht. Das Amt des Gehilfen ist ebenfalls erblich. Aber wenn so ein Gehilfe zum Entsühner aufsteigt, dann wird der Gehilfenposten durch jemand neu besetzt, der aus irgend einem Totem ausgewählt wird.

Diese Wahl geschieht in folgender Weise: der jetzt zum Entsühner aufgestiegene sendet Boten in jedes Dorf (tola), ernennt in jedem Dorf zwei Mann und beruft sie in sein Haus oder Dorf zusammen zu einem grossen pañch. Von dieser Stammesversammlung wird der neue Gehilfe gewählt. Der Entsühner eröffnet die Versammlung mit einer kurzen Mitteilung, dass der Posten des Gehilfen frei sei. Er macht aber keinen Vorschlag für die Wahl. Dann darf jeder sprechen. Eine Einstimmigkeit kommt immer zu Stande. Der Gewählte muss das Amt annehmen. Wenn nur ein Mann der Wahl widerspricht, wird gerade ihm das Amt angeboten! Eine höchst merkwürdige Wahlweise. Wenn dieser Widerspruchsgeist aber das Amt selber nicht übernehmen will, und trotzdem mit der Wahl der übrigen Stammesgenossen nicht einverstanden ist, wird er kurzerhand aus dem Stamm ausgestossen, und die Einstimmigkeit ist hergestellt. Ebenso verfährt man, wenn zwei Männer widersprechen. Auf die Frage, was geschieht, wenn die Versammlung in zwei gleich starke Hälften gespalten ist? ist die Antwort zögernd: eine Partei muss gewinnen. Es wird eben solange geredet, bis die Minderheit aufgerieben ist. Und da der Entsühner die Wahlmänner beruft, hat er eine starke Möglichkeit, schon dabei für die

künftige Einstimmigkeit in seinem Sinne zu sorgen. Die Wahl muss an einem Tage beendet sein.

Nach dieser Wahl gibt das einladende Dorf ein Fest der üblichen Art mit viel Reiswein, einem Schwein, oder, wenn es sehr arm ist, nur einem Hahn. Ein Mann bietet dabei in einem Nickel-topf dem neu gewählten Gehilfen Reiswein und auf einem Blatzteller gekochtes Fleisch an. Damit ist er ernannt.

Sollte der seltene Fall eintreten, dass der Entsühner und sein Gehilfe beide gleichzeitig ohne Erben sterben, dann beruft ein Mann — wohl der Älteste — aus dem Dorf des verstorbenen Entsühners solche Versammlung.

Ist der Sohn eines Entsühners ganz ohne Verstand, dann tritt ein naher Verwandter an seine Stelle. Ist der Sohn nur blind oder taub, körperlich schwach oder verkrüppelt, so ist das kein hinreichender Grund, ihn von der Nachfolge auszuschliessen. Wenn der Entsühner zu alt wird, um sein Amt auszuüben, tritt sein Sohn schon bei Lebzeiten das Amt an. In diesem Fall ernennt die Partei ihn als neuen Entsühner, die ihn zuerst braucht, d.h. es findet keine Zeremonie der Amtsübernahme statt.

In Kujam sprach man nur von *einem* Entsühner; man nannte ihn mit Samskr̥t-terminologie geradezu: den sabhâpati der jât der Asûr, d.h. den Präsidenten der Versammlung des Stammes aller Asûr. Auch in Sakuapani sprach man nur von einem. In Jubhipath versicherte man mir, dass sein Gebiet der ganze path, der Höhenzug bis Lupungpath sei — und darin liegt, dass es auf anderen path andere Entsühner geben muss. Das bestätigte man mir ausdrücklich in Asûrtoli. Das ist bei der Zersplitterung des Stammes ganz verständlich, aber Näheres konnte ich nicht erfahren; man weiss zu wenig, was jenseits der Nachbardörfer vor sich geht; und ich konnte nur einen kleinen Teil des Gebietes der Asûr bewandern. Auch bei den Oraon gibt es mehrere Entsühner (Dehon 157; Hallet 76).

Es gibt aber bei den Asûr keine festen Gemeinschaften mehrerer Dörfer (parha) wie bei ihren Nachbarstämmen. Gewiss kommen die Schulzen mehrerer Dörfer im Bedarfsfalle zusammen, und gelegentlich kommen die Bewohner mehrerer Asûrdörfer zu Festen und Tänzen zusammen; aber dabei gibt es keine Einladungen. Wer von den Nachbarn kommen will, kommt; irgendwie weiss ja immer die ganze Gegend, wann und wo ein Fest ist, und dann sagt sich das zu Gast kommende Dorf manchmal vorher an. Das ist üblich — in meinem Gebiet — in den grossen Dörfern Sakuapani und Jubhipath vor allem beim Sarhul- und Khervaij-fest. Der Tag des Phagua-festes liegt fest, aber der Tag dieser beiden Feste kann etwas verschoben werden, damit man sich gegenseitig besuchen kann.

Es gibt also nur eine sehr unbestimmte Einheit des Asûr-stammes über seinen fraglichen vier Gruppen. Es gibt nur sehr zersplitterte Einheiten von Totemclans, über viele Dörfer verstreut wohnende Verwandtschaften. Es gibt gelegentliche Feste mehrerer Dörfer. Es gibt Bereiche von Entsühnern. Die wesentliche Einheit aber — ein echt indischer Zug — ist für das Leben der Asûr ihr Dorf, und zwar ihr tola, früher die wandernde Horde weniger Familien. Ausserdem gibt es heute Gebiete des jeweiligen Zemindars, der Polizei, den politischen District, die Provinz, Indien, das Empire, aber das empfindet der Asûr bisher nicht. Die erste Wahl der Abgeordneten der Provinzial-parlamente brachte ihnen diese Realität zum ersten Mal in greifbare Nähe, gerade als ich dort war; um was es ging, konnten sie nicht verstehen; kein Propagandist kam in ihre eigenen Dörfer, und nur wenige von ihnen hatten das Wahlrecht. Sie wählten die Kongresspartei — die stolzen Hindu, die auf die armen Djangelbewohner mit Hass sehen, der nicht nur Verachtung ihrer Schmutzigkeit, sondern das Erbe Jahrtausende alter erbitterter Feindschaft ausdrückt.

Es gibt kein geschlossenes Gebiet der Asûr, und sie haben keinen König. Aber der Entsühner ist Betreuer einer Funktion, die man eine königliche nennen kann: er verantwortet vor Gott die Reinheit seiner Stammesgenossen. Bei den Munda hat ihr König das Amt übernommen (Hallet 67).

Bei den Oraon ist der Entsühner Präsident der Versammlung einer Dörfergruppe (parha); er richtet über den Ausgestossenen (Dehon 157), er opfert eine weisse Ziege (ib., Hallet 76); er isst allein. Die Versammlung wirft Reis über ihn. Dann gibt er seinerseits ein Fest für die Versammlung, um sich, den Sündenbock, zu rehabilitieren. Die Kosten (5–15 Rs.) trägt natürlich der Ausgestossene (Hallet). Damit vergleiche man z.B. die Kavar in Jashpur (Russell III, 402), bei denen ein Wäscher (dhobi) als erster mit dem Ausgestossenen essen muss; mag es auch noch so feierlich geschehen, dass man dabei von 5 verschiedenen Tellern isst, so ist dieser Mann aus einer der untersten Kasten doch nur ein Sündenbock, ein Blitzableiter der Unreinheit des Kavar.

11) DER TAGESLAUF DER ASÛR

a) Tageseinteilung

Die Asûr haben wie ihre Nachbarn keine feste Stundeneinteilung des Tages, keine gleichlangen Stunden, kein Mass der Stunden, wie sie auch keine festen Masse für die Grösse des Landes haben, oder wie ihnen Gewichte und Hohlmasse fehlen. Trotzdem können sie die Zeiten des Tages ziemlich genau bestimmen, wenn sie sich z.B. verabreden; allzugenau braucht das nicht zu sein, denn man ist im Djangel nicht so sparsam mit der Zeit. Die Asûr teilen den Tag in ihrer Art ein, und diese ist anders als bei den Oraon, wie mein Oraon-Übersetzer versicherte (vgl. Hallet 173).

Sie bezeichnen als Morgen die Zeit nach Sonnenaufgang — das wäre um 6¹/₂ nach unserer Zeit, und zwar ist zwischen Sommer und Winter kein nennenswerter Unterschied. Die nächste Zeit ist die des „Mittags der Jünglinge“, etwa von 7¹/₂ bis 9¹/₂; die im Jünglingshaus schlafenden jungen Leute essen früher als die Alten, sie haben eher Hunger, können nicht solange warten, sagte man mir. Dann folgt die Zeit des „Frühstücks“ bis 11 Uhr; das ist die Zeit, wenn die Kühe zum Melken ins Dorf getrieben werden. Die „Mittagszeit“ ist bis 14 Uhr, die Zeit um den höchsten Stand der Sonne herum; das ist nicht etwa Essenszeit, sondern man schläft, soweit ich beobachtet habe. Dann „geht die Sonne nieder“, etwa von 14–16 Uhr am Nachmittag. Und die nächste Stunde bis 17 Uhr ist die „der Papageien“, d.h. die Stunde vor Sonnenuntergang. In der Hitze des Tages lassen sich die Papageien nicht gerne sehen; jetzt kommen sie aus dem dunklen Laub hervor und kreischen. Der „Sonnenuntergang“ ist die anschliessende Stunde bis 18 Uhr; um diese Zeit kehren die Kühe heim ins Dorf. Es folgt der „Abend“ bis 19 Uhr und die „Abendmahlzeit“ bis 22 Uhr — nicht etwa, dass die Abendmahlzeit mit ihren vielen Gängen drei Stunden in Anspruch nähme! Nach der tropischen sehr kurzen Dämmerung (19 Uhr) geht keiner mehr ohne grosse Not aus dem Dorf; man zieht sich in die Hütten zurück, isst, besucht sich, sitzt ums Feuer, schwatzt und fühlt sich nach des Tages Hitze wohl; man ist ja nicht all zu müde von der wenigen Arbeit. Und man geht schlafen.

Die erste Hälfte der Schlafenszeit, die „Nacht“ rechnet man bis 2 Uhr. Die Mitternacht wurde mir wohl als ein bekannter Zeitpunkt erwähnt, aber nicht betont oder als Zeitrechnungsbegriff verwendet. Die nächsten beiden Stunden von 2–4 gelten schon als „Morgen“. Um 4 Uhr ist dann der „erste Hahnenschrei“, um 4¹/₂ der „zweite“, um 5 der „dritte“, und 5¹/₂–6 ist die Zeit

des „Sonnenaufgangs“. Vor 6 Uhr steht man nicht auf. Ja, vor 7 Uhr war eigentlich niemand bei meiner Hütte, es sei denn diejenigen, die die ganze Nacht um mein Feuer herum schliefen. Diese schliefen allerdings meist nur von 1-6, die übrige Zeit schwatzten sie, ganz wie bei uns die Kinder (oder auch die Männer!), wenn sie in die Ferien gehen; so waren auch diese Männer in Ferien von ihren Familien und von den räucherigen Hütten, bei reichlicherem Feuer, als sie es sich alleine leisten können, und voll Redestoff über den Besucher, dessen Absichten sie nie verstehen konnten, wenn sie auch jeden Tag wieder vorsichtig danach fragten.

Die angegebenen Stunden sind natürlich nur annähernd; die Asûr beschrieben meinem Oraon-Übersetzer die Zeiten nach dem Stand der Sonne, und der „übersetzte“ dies in unsere Uhrsprache. Aus dem Stand der Sonne die Zeit zu bestimmen, darin war er sehr geschickt, wie alle diese Primitiven; ich versuchte sie öfter, und sie irrten sich selten um mehr als eine Viertelstunde.

b) die Tagesarbeit

Diese höchst natürliche Tageseinteilung wird durch die Bedürfnisse des Essens und Schlafens bestimmt. Es begegnet keine Stunde, die durch eine rituelle Verrichtung bestimmt würde; wohl wird vor jeder Mahlzeit der Ahnen gedacht und werden ihnen ein paar Reiskörner gespendet. Das geschieht aber so unerregt, wie man auch über jedes Getränk vor dem ersten Schluck bläst als Vorbeugung gegen etwaiges Gift. Sonst nimmt die Religion keine Stunde des Tages der Asûr in Anspruch.

Schlafen tut man übrigens nicht nur in O-W-richtung, und für die Asûr gilt nicht, dass es eine Beleidigung für den Sonnengott wäre, die Füße dabei nach Osten zu strecken. Solche Vorstellungen haben Oraon (Pater Edmond in Katkahi). Meine Asûr schliefen um mein Feuer herum in jeder Richtung, und meine diesbezüglichen Fragen lachten sie fröhlich aus.

Das Essen ist nicht immer zweimal täglich, oft nur einmal — und eine ziemliche Zeit lang nur einmal jeden zweiten Tag, wenn nämlich die letzten drei Monate vor der Ernte die Hirse knapp wird. Das Melken der Kühe ist auch meist unmöglich; so ist diese Tageseinteilung eine „ideale“. Zum Arbeiten bleibt eigentlich nur die Zeit von 7–10 und allenfalls von 16–18, wenigstens für die Männer. Die übrige Zeit liegt man herum, und sogar diese Tageszeiten kann man bei grösster Streckung der Arbeit nicht immer ausfüllen.

Das bisschen Feldarbeit ist in ein paar Tagen gemacht; nur das Bewachen der Felder „beschäftigt“ die Männer einige Wochen Tag und Nacht. Das Hüten des Viehs des ganzen Dorfes macht ein Bursche; melken tätete jeder Mann, wenn es nur was zu melken gäbe. Die Eisenarbeit hört auf; das bisschen Reparieren und Umschmieden der Geräte ist nur noch für den eigenen Bedarf. Die Jagd fällt immer mehr fort. Zum Holzfällen entschliesst sich ein Mann nicht so leicht, das überlässt er am liebsten der Frau; nur das bisschen Zimmermannswerk, das Basteln an den Holzgeräten, das ist seine Arbeit. Beim Schwatzen drehen sie Stricke; ich sah einmal einen Mann zwei schmale Leinenstreifen zu einem breiteren zusammennähen; dafür kaufen sie die Nadeln; so neumodische Sachen machen sie nicht selber. Der Mann geht schliesslich gerne auf die Märkte im Tal, um Töpfe, Salz, Tabak einzukaufen und Schnaps zu trinken. Er wandert im Frühjahr gerne zu Verwandten. Untertags trägt er oft sein kleinstes Kind spazieren, um es der Mutter abzunehmen — so geht das Leben hin.

Die Frau hat wohl mehr zu tun als der Mann. Sie hat ihre tägliche Plage mit der Hausarbeit. Sie muss das Wasser holen: morgens so um 7 gehen die Frauen in kleinen Gruppen mit dem grossen Tonkrug auf dem Kopf zum Brunnen, der oft eine Meile vom Dorf entfernt ist, denn hier auf

den Bergen ist Wasser knapp und meist erst am Hang in einer Mulde. Der Kostbarkeit des Wassers entspricht die Sparsamkeit des Badens und Waschens. Die Kleider der Familie werden angeblich von der Hausfrau einmal wöchentlich am Brunnen gewaschen. Die ganz kleinen Kinder lässt man ganz nackt laufen; die „Kleidung“ der Männer ist oft phantastisch dreckig.

Wo wir gerade bei Toilettenfragen sind: Nägel werden mit dem Messer geschnitten; abgekaute Nägel sah ich nicht. Die Haare werden schön frisiert — oder garnicht. Die Frauen hatten aber keine Blumen im Haar, sie trugen Federbüschel beim Tanzen. Auf den Märkten im Tal gab es Barbieri, aber nicht in Jubhipath. Die Männer tragen die Holzkämme selten, die bei den Munda sehr häufig sind.

Die Frauen müssen täglich kochen, dafür den Reis und die Hirse enthülsen, Blätter und Wurzeln als Zukost sammeln und zubereiten, Blätter für Teller und Becher sammeln, Brennholz aus dem Djangel holen, gelegentlich Mehl für das fladenartige Brot mahlen. Sie müssen das Haus und die Töpfe putzen, so wenig das auch im Vergleich mit einem deutschen Haushalt sein mag. Sie flechten Matten; sie treten den Blasebalg und helfen auf dem Felde beim Ernten. Den Pflug rühren sie nicht an, und mit Vieh und Jagd haben sie nichts zu tun, ebenso wenig bei Festopfern; sie dürfen auch nie Trommel, Tamtam oder Flöte spielen oder in den Versammlungen sitzen. Auch die Frau geht zum Markt, aber sie trägt ihre Lasten nie wie der Mann auf der Tragstange, sondern nur auf dem Kopf. Sie trägt ihr Jüngstes stets bei sich, kann sie es doch nicht in eine Wiege legen! Ich sah Frauen mit ihrem Kind tanzen, arbeiten und Feste feiern mit Singen, Trinken, Schwatzen und gemeinsamem „Trinken“ der hubbel-bubbel. Die Kleinen schließen dabei in ihrem Arm, in jeder Lage, trotz alles Stossens und Schüttelns, eine prachtvolle Erziehung! Dass ein Kind, wie es etwa in der Jugendgeschichte des göttlichen Hirtenhelden Kṛṣṇa erzählt wird, von der Mutter während der Arbeit irgendwo abgelegt wird, habe ich nie beobachtet. Kṛṣṇa soll ja auch in einer Wiege gelegen haben, die man noch in Gokula bei Mathura zeigt.

Das Familienleben ist sicher nicht schlecht bei den Asûr, und die Frau hat in ihrem Haus eine dem Manne recht ebenbürtige Stellung, wie sie ja auch bei der Hochzeitszeremonie (im Gegensatz zu der der Hindu) dem Manne gleichgestellt wird (wenn sie auch gekauft wird). Dass es auch Zauberinnen gibt, wollte man mir nicht zugeben; aber das wird bei den Asûr wie bei allen Chota-Nagpur-Völkern sein (Dehon 143 f., Hallet 79). Der alte Mann wird geehrt und geachtet; die alte Frau aber wird gefürchtet und gehasst. Das Los der Witwe ist aber trotzdem nicht so schlimm bei den Asûr wie bei den Hindu. Beim alten Handwerk der Eisengewinnung war die Frau als Arbeiterin neben den Mann gestellt — nicht etwa beim Schmieden, das nur dem Manne zukommt. Beim Ackerbau herrscht noch eine alte Vorstellung, dass die Frau, wenn sie den Pflug berührt, die Fruchtbarkeit der Äcker gefährdet.

12) DER JAHRESLAUF

a) Die Jahreszeiten

Wie die Asûr keine Stunden des Tages haben, so haben sie auch keine Wochen, keine Sonntage, keine Monate des Jahres; erst von den Hindu haben sie die Namen der Monate übernommen. Sie haben anscheinend die Gestirne nur sehr wenig beobachtet (s. u. S. 76).

Sie beginnen das Jahr mit dem Hindumonat Mâgh, entsprechend etwa unserem Januar. Das ist in Chota-Nagpur der Monat, in dem die Landarbeiterverträge mit den Zemindaren (Hallet 159) oder der Knechte mit den Bauern (Dehon 155) abgeschlossen werden. Die Asûr brauchen keine Knechte, aber sie verdingen sich manchmal als solche. Für ihre Eisenarbeit ist

dies kein Jahresanfang, auch nicht für die Jagd. Landwirtschaftlich sind sie um diese Zeit, wenn die Sonne ihren tiefsten Punkt überschritten hat, ungefähr mit der Ernte fertig! Das Dreschen sollte beendet sein — aber ich sah Senf teilweise noch grün auf den Feldern.

Bis März ist die Arbeit: das Pflügen; aber der Boden ist so hart, dass in Wirklichkeit wohl jede Feldarbeit unmöglich ist. Nur wenn es einmal regnet, und das tat es im Februar eine Woche lang kurz vor Beginn der sommerlichen Erwärmung, geht man auf die erweichten Felder. Dies ist die Zeit der Hochzeiten, und ich sah sie nicht nur bei Asûr, sondern auch bei den Oraon auf den Bergen und im Tal: die grossen runden Pauken, die nur die Gham̄si selber spielen, dröhnen Tag und Nacht übers Land; eine gute Hochzeit dauert 4–5 Tage und Nächte; der Tanz wird kaum unterbrochen und auch nicht das Trinken. Ich sah in einem reichen Oraon-haus die dafür gemieteten Gham̄si-musiker tanzen, mit Federbüschen an den Armen, Schwertern in den Händen. Am 4. Tag stampften sie nur noch andeutungsweise den Takt, drehten sich kaum noch, etwas in die Knie gebeugt traten sie breitbeinig von einem Fuss auf den anderen, hoben plötzlich erschreckend die Schwerter -und Grossmutter stapfte im Takt mit, mit den Händen fuchtelnd, die Augen rot und verglast, ein trauriger Anblick — eindringender Hinduismus. Das gibt es auf den Bergen der Asûr noch nicht. — Dies ist die Zeit der Desvâli- und Lujki-tänze, die bis zum Phagua-fest üblich sind; nach diesem Fest pflegt man andere Tänze zu tanzen. Die Tänze richten sich nicht nach den Jahreszeiten, sondern nach den Festen. Die Jahreszeiten werden nicht durch die Feste begrenzt.

Das Phagûa-fest findet im März statt; es entspricht dem Holi-fest der Hindu und wird nach Hindu-art berechnet. Dies Fest gilt aber nicht als das erste Fest des Jahres: als solches bezeichnete man mir ausdrücklich und ohne, dass ich danach gefragt hätte, das Khervaij-fest, das im Nov.-Dez. gefeiert wird, also vor dem Anfang des (heutigen) Jahres und nach dem Anfang des Winters. Darin steckt wohl der Rest eines älteren, eigentlichen Asûrjahres, das anscheinend drei Jahreszeiten hatte, die durch die verschiedenen Arbeiten charakterisiert wurden. Nach dem Phagua-fest ist der zeitgemässe Tanz der Dol, und zwar bis der Regen einsetzt.

Der Sommer ist die Zeit kurz nach dem Phagua-fest bis etwa Ende Juni. Arbeit ist das Pflügen, wenn es möglich ist. Ferner die Eisenarbeit und die Jagd. Mitte Juni sät man, oder wenn möglich, früher; zuerst Hirse. Im April wird das Sarhul-fest gefeiert, und dann tanzt man Dol, Tunta und Jadura.

Die Regenzeit geht von Ende Juni bis Ende Oktober, obgleich der Regen an sich schon im September aufhört. Man sät bis Mitte Juli. Im Juli feiert man das Hariari-fest; es folgen als Tänze: Karam und Desvali. Im Anfang Oktober wird das Navakhâni-fest gefeiert, und die Ernte beginnt oft schon im August.

Der Winter beginnt Ende Oktober und endet mit dem Sommer. Es gibt ein Kârtik-fest; man erntet; man tanzt Domkaich, mundari Lujki. Im November-Dezember feiert man das Khervaij-fest und tanzt Mâthâ, Lujki, Domkaich.

Dies ist das Schema eines Jahresablaufs, wie wir es in Jubhipath mühsam erarbeiteten; andere Gesichtspunkte oder Materialien fielen den Asûr dabei nicht ein. Die Lebensjahre des Einzelnen werden nicht richtig gezählt.

Driver nennt als Feste des Jahresablaufs: 1) Mâgh-parab im Jan., ohne Schilderung der Riten oder des Sinnes, 2) Phagua im Februar, bei dem ein Huhn der Andhariya Devatâ (the Earth God) so geopfert wird, dass sein Kopf auf einem Ambos zerschlagen wird, damit die Funken beim Schmieden die Asûr nicht verletzen. 3) Hariyari im Mai: ein Huhn wird für die Eltern geopfert. 4) Daliya, das soll zugleich der Name des Gottes des Festes sein, im Juni. 5) Sen-

ra, das Jagdfest, im Juni. 6) Karam im August. 7) Sohrai im Okt. Ferner ein Ziegenopfer für den Berggott Borpahâri bonga und ein gesprenkeltes Huhn für Pandra Devatâm, die Sonne, können jede Jahreszeit geopfert werden. Alle diese Opfer vollzieht der Hausvater. Der Priester tritt nur bei zwei Opfern in Funktion: 8) Sarhul im Mai und 9) Khaniyari, dem Herbstfest, im Nov. Diese Beschreibung gilt also für die Asûr in Palamau vor etwa 70 Jahren.

b) Die Feste der grossen Opfer

1) *Das Khervaij-fest*

Als das erste Fest des Jahres gilt das Khervaij-fest, das am 12. Tag nach dem Neumond des Pûs-Dezember gefeiert wird. Das Datum kann aber um einige Tage verschoben werden, um den Asûr verschiedener Dörfer Gelegenheit zu geben, sich bei diesem Fest gegenseitig zu besuchen. Um diese Zeit soll die Ernte so ziemlich beendet sein; und der zweite Name des Festes: árua-mânana deutet an, dass der Dorfpriester vor diesem Fest árua, d. h. ungekocht enthülsten Reis nicht benutzen darf; usna, d. h. erst gekocht, dann enthülster Reis, ist ihm dagegen erlaubt; árua ist für alle Opferzeremonien vorgeschrieben, usna ist für den täglichen Gebrauch. Auf Nachfrage versicherte man mir in Lupunpath, dass man nicht die Sitte hat, eine Handvoll Frucht auf dem Felde stehen zu lassen für ein solches Erntedankfest, wie es die Oraon tun (Roy, Or. 441 f.). Die Asûr sind eben keine Bauern. In Sakuapani finden die drei grossen Feste Khervaij, Sarhul und Hariari stets am Dienstag statt.

Ich hatte das Glück, dieses Fest in Sakuapani erleben und photographieren zu können; dort war nämlich im letzten Herbst der Priester gestorben und daher das Fest verschoben worden, was dem Dorf inzwischen keinen magischen Schaden gebracht hat (s. Abb. 13—19).

Der Dorfpriester und seine Frau und der Zauberpriester hatten seit dem Vorabend gefastet und morgens keine Zähne geputzt. Der Vormittag verlief ohne Festlichkeiten. Ich sass auf dem Platz vor dem Hause des Priesters, und die Männer, vor allem der Onkel des Priesters, gaben mir eine Schilderung der kommenden Zeremonien. So konnte ich nachher ihre Zuverlässigkeit prüfen und war mit dem Ergebnis recht zufrieden. Das Wesentliche im Verlauf erzählen sie, aber viele Einzelheiten vergessen sie, und eine anschauliche Vorstellung eines solchen Opfer- und Fest-tages kann man nur durch Schilderung nicht gewinnen. Erstaunlich war ihre Offenheit: sie machten mich öfters auf Zeremonien aufmerksam, damit mir und meiner Leica nichts entginge! Die Männer sind eben nicht ernsthaft an dem Kult beteiligt; der Priester arbeitet, und die übrigen Männer sind nur dabei, als eine Art Zuschauer garnicht so sehr von mir verschieden; die dürfen alle kommen, tun es aber nicht. Ich zählte etwa 20 Männer, was etwa die Hälfte des Dorfes ausmacht. Es waren dabei auch Männer aus zwei anderen tolas, und sogar ein Oraon. Männer des dritten tola wurden erwartet; das ganze Dorf hat 5 tola. Einer hatte seinen kleinen Knaben bei sich. Frauen sind natürlich nicht dabei.

So um 12 Uhr begann der Geisterbeschwörer im Haus des Dorfpriesters mit seiner Tätigkeit. Dies Haus besteht aus drei Gebäuden, die drei Seiten eines kleinen rechteckigen Hofes umschliessen. In dem kleinen Flügel der einen Schmalseite war ein Feuer auf dem Erdboden in einem leeren Raum entfacht; bei der Fensterlosigkeit war es mir leider unmöglich zu photographieren. Der devair hockte vor dem Feuer; sonst waren nur noch zwei Männer des Dorfes, mein Dolmetsch und ich dabei. Eine Trommel, ein Tamtam, eine Leimrute hingen an der Wand. Die Tür blieb offen. Es war ein Schlafraum.

Der devair lädt alle Götter und den Sonnengott als höchsten ein, um sie zum Dorfpriester zu bringen. Er hält mit der linken Hand eine Worfel, in der etwas roher Reis ist. Mit der rechten Hand reibt und rührt er diesen Reis und singt dazu eine freie Melodie, während die Tanzlieder der Asûr einen festen Takt haben. Er rezitiert in schnellen, halbgeflüsterten, hastig ausgestossenen Sätzen die Namen der Geister. Er schlägt erregt mehrfach auf den Reis, er schüttelt die Worfel schneller. So raschelt der Reis Minute um Minute zu seinem Singsang.

Nach dieser Einleitung beginnt die Haupthandlung: die Geister sind schon in der Nähe, freuen sich schon auf die Teilnahme am Opfer; aber sie sind unstet. Man will ihrer gewiss werden.

Der Zauberer nimmt zwei Baumwollfäden, rollt sie zwischen den Händen und auf dem Oberschenkel und taucht sie in ein Öllämpchen, eine einfache Tonschale von 5 cm. Durchmesser mit einer kleinen Ausbuchtung am Rand für den Docht. Er zündet den einen Flicker-Docht am Herdfeuer an, legt ihn in die Lampe, zündet den zweiten Docht am ersten an, ganz langsam, wiederholt durch die Flamme streichend, und hält ihn mit der linken Hand vor sich. Wieder flüstert er seine Sprüche, seine beschwörenden Einladungen an die Geister: da kommt der erste Geist in die Flamme! Ein gewisses Tanzen der Flamme zeigt die Anwesenheit des Geistes an. Der Zauberer hält zwischen seinen Zehen Blatt-düten, gerollt aus dem Šâl-blatt; eine solche Düte stülpt er plötzlich über die Flamme, sie erlischt, aber der Geist ist in der Düte gefangen. Sie wird zugebunden und in die Worfel gelegt. So werden alle Geister der Reihe nach gefangen.

Etwa um $1\frac{1}{2}$ 2 Uhr beginnt das eigentliche Opferfest im Opferhain (sarnâ), einem Stückchen Djangel, 10 Minuten vom Dorf entfernt. Kein einziger schöner alter Baum steht hier mehr. Auf einem kleinen freien Platz säubert der Priester eine Stelle von Gras und Unkraut und macht mit Reismehlbrei eine Kreislinie von 0,5 m. Durchmesser. Sein Gehilfe hockt neben ihm mit einem Sack, in dem Hühner (Kücken) mit gefesselten Beinchen zappeln.

Zunächst wird ein weisser Hahn für den Sonnengott, den höchsten Herren, geopfert. Der Priester löst ihm die Füße, lässt ihn, ihn mit der Hand streichelnd, ein paar Körner Reis vom Boden aufpicken und fressen und schneidet ihm mit einem langen gewöhnlichen Messer den Kopf ab. Er lässt aus dem noch zuckenden Leib ein paar Tropfen Blut auf den Reismehlkreis tropfen und legt den kleinen Körper daneben. Es folgt ein schwarzes Huhn (oder Hahn) für die Erdmutter. Als drittes wird dem Geist des Haines (sarnâkhûnt) ein gleiches Tier geopfert, als viertes ein roter Hahn für Pâth-den Geist des Berges. Fünftens ein schwarzes Huhn für Mahâdhanya, die Gottheit, die reiche Opfer wünscht, deren besondere Funktion oder Herrschaftsreich man mir aber nicht erklären konnte. So liegen jetzt 5 Opfer um den Kreis herum. Ferner werden im folgenden Fest noch drei Gottheiten verehrt: Duâriya, Oraênda und Besna. Für sie soll ein gesprenkeltes Kücken geopfert werden, sagte man mir am Vormittag, aber am Nachmittag bekamen sie keines. Warum, das konnte man mir nicht erklären (s. Abb. 13).

Nach dem Essen das Trinken: für alle 8 Gottheiten wird je ein Blattbecher hingestellt auf den Reismehlkreis, und in jeden wird etwas Reiswein geopfert. Der Reiswein ist in grossen Tontöpfen; man stopft ihnen Stroh in den Hals und giesst dadurch wie durch ein Sieb in einen kleinen Messingtopf, aus dem dann in die Blattbecher. Dazu spricht der Priester ein Gebet: er bittet die Ahnen und Geister um Schutz für das Dorf, für Menschen, Vieh und Feldfrucht. Dabei lässt er aus einem Blattbecher langsam etwas Reiswein zu Boden fliessen. Für das Urannenpaar: Arhabuda und seine Frau Dhingni Asurâin werden zwei Kücken geopfert, aber nicht auf den Reismehlkreis, sondern in die Worfel gelegt, die der Priester links neben sich liegen hat mit dem Reis, von dem die Hühner gefüttert werden; dies gilt als besondere Bevorzugung der Ahnen. Sie

erhalten auch Reiswein. Wenn die Geister erzürnt sind, sollen die Ahnen sie besänftigen, sagte man mir dazu.

Etwa 10 m. abseits von dieser Gruppe hockte sich der devair währenddessen mit zwei Männern nieder. Er machte zunächst ein Loch, wenige Zentimeter tief, in die Erde und säuberte sich einen Platz, wie es der Priester getan hatte, ohne aber einen Reismehlkreis zu machen. In das Loch begrub er die in den Blattbechern gefangenen Gottheiten. Dann fütterte und opferte auch er Kücken wie der Priester, nur verwendete er dafür ein kleines Beil, kein Messer wie jener. Wenn ein Kücken nicht fressen wollte, wenn auch zureden und streicheln nicht half, liess ein anderer Körner vor ihm niederfallen, genau wie es auch unsere Bäuerinnen machen, wenn die Kücken mit Reis aufzuziehen genötigt sind. Hilft auch das nicht, wird es in den Sack gesteckt und ein anderes herausgeholt (s. Abb. 14).

Jetzt kommt der Dorfpriester zum devair. Neben dessen Opferplatz liegt im Gras ein Stein, etwa $50 \times 40 \times 15$ cm., unbearbeitet. Ein Gehilfe lüftet ihn auf der einen Seite. Unter ihn streut der Priester einige Reiskörner, und der devair hält ein Hühnchen hin und lässt es fressen. Plötzlich lässt der Gehilfe den Stein los, und der zerquetscht das Tierchen. Der Stein ist der Tiger-geist, bāgbhūt. Jedes Jahr verlangt er sein Opfer. Der Tiger tötet Mensch und Tier ohne Waffen, daher wird sein Opfer ohne Instrument dargebracht, sagt man. Dieser Stein darf nur an diesem Festtag zu diesem Zweck bewegt werden; würde jemand ihn sonst bewegen, käme der Tiger übers Dorf! Bewegt jemand den Stein aus Versehen, so muss das Opfer schleunigst wiederholt werden (s. Abb. 15).

Die ganze herumsitzende Versammlung der Männer beginnt reihum einen Blattbecher Reiswein zu trinken. Der devair ist mit seinen Kücken noch lange nicht fertig. Der Priester spendet weiter Reiswein, und es stört ihn nicht, dass einige Blattbecher der Gottheiten vom Winde fortgeweht sind. Eine Spende erklärt mir der Onkel als persönliche Spende des Priesters an den Urahn. Der Gehilfe (suari) bringt Wasser vom Dorfbrunnen zum Verdünnen des Reisweins; zwei Töpfe trägt er an der Stange.

Der devair opfert jetzt Reiswein, murmelt Sprüche dazu. Ein weisshaariger Alter stimmt ein Lied an in Sâdrî-sprache: „Welchen Tag opfert der Priester? Pflanze die Flagge der Palme in die Mitte des Weges! — Am Dienstag opfert der Priester. Stelle die Palmflagge in die Mitte des Weges!“ Die zugehörige Melodie gibt es auch unter Oraon, sagt mein Übersetzer. Einige Männer singen mit, vor allem den Refrain, ein hoch und laut einsetzendes und abflauendes: rrrrr.

Jetzt ist der devair fertig, geht ein paar Schritte abseits und putzt sich seine Zähne, wohl als Andeutung, dass das Fasten jetzt beendet ist. Der Priester hat das noch nicht einmal getan, aber er trinkt schon. Der devair geht dann umher und begrüsst jeden Einzelnen unter Verneigung, setzt sich wieder nieder, spendet und trinkt. Einige Kücken sind noch als Reserve im Sack. Ich zählte sieben grosse Töpfe Reiswein; jeder zu 10 l. etwa.

Es folgt wieder ein Gesang: „Der Hunger dieses Jahres greift unsere Herzen an! Hirse und Siliári-blätter sind sehr schmackhaft!“, d. h. in guten Jahren rühren wir sie nicht an! Das soll wohl den Geistern andeuten: möge es uns im kommenden Jahre besser gehen. Ihr habt keinen Grund, gegen uns auf Grund unserer diesjährigen Ernte neidisch zu sein! Grössere Opfer können wir uns dieses Jahr nicht leisten.

Damit ist dieser erste Teil erledigt. Aus dem Dorf kommen mit der Dorffahne und unter dem Dröhnen der Trommeln die Jünglinge, Frauen und Kinder, und es beginnt auf dem freien Feld dicht neben dem Hain der Tanz, Karam und Desvâli, stundenlang, ohne Ermüdung, bis die Sonne sinkt, während die Männer trinken (s. Abb. 16).

In der kurzen Dämmerung geschieht der letzte rituelle Akt. Der Priester hockt ungefähr bei dem Tigerstein nieder. Mann für Mann tritt hinter ihn; jeder legt ihm, sich vorbeugend, sein Kleid über den Kopf, sodass sein Gesicht verdeckt wird. Der Priester fasst eine Handvoll Reis aus der Worfel und wirft sie über seinen Kopf zurück dem Manne in sein Gewand. Der knotet die Körner sorgfältig in einen Zipfel seines Kleides, um sie als geweihte Frucht unter sein Saatgut zu mischen. Jeder geht dann herum und begrüsst die Männer der Versammlung (s. Abb. 17).

Dann wird der Priester, auf der linken Schulter eines starken Mennes reitend, ins Dorf getragen. Er ist jetzt zu heilig, um den Boden zu berühren. In der Hindu-mythologie wird Kubera, der Gott des Reichtums, und Nirṛti, der des Schicksals, als auf einem Manne reitend gedacht, letzterer auf der rechten Schulter (Rao II, pl. CLIV). Sollte das mit dieser Sitte der Primitiven zusammenhängen? (s. Abb. 18).

Dem Priester folgt die Jugend mit Gesang und Tanz bis vor sein Haus. Dort wartet schon die Frau des Priesters und wäscht den Männern die Füße erst mit Öl, dann mit Wasser. Auf dem Dorfplatz vor dem Haus des Priesters wird weiter getanzt; die Dorffahne wird am Dach des Priesterhauses befestigt, also diesmal nicht wie sonst in die Mitte der Tanzenden gepflanzt. Der Tanz wird recht erregt. Einer wälzt sich epileptisch am Boden; die andren werfen lachend mit den Füßen Staub auf seinen Kopf, bis er wieder aufspringt und wild mit den Händen fuchtelnd sich unter die trommelnden, singenden und springenden Männer und Jünglinge mischt. Das wiederholte sich mehrmals (s. Abb. 19).

Allmählich bröckelt der Tanz ab, dieser und jener geht nach Hause. Die Kühe kommen heim. Es wird still. Die Familien sammeln sich zum Essen. Es ist dunkel. Nach einer Stunde ertönt aus einer Strasse wieder eine Trommel, und in kurzer Zeit ist der Tanz wieder im Gange. Der Mond ist aufgegangen. Geisterhaft ist der Tanz in den weissen Gewändern — es ist recht kühl! — mit dem gleichmässigen Stapfen, der sich vorbeugenden Reihe der Frauen, dem immer wiederholten drei- und vier-Viertel-takt der Trommeln und dem schrillen Tamtam. So geht es stundenlang im Kreise, vorwärts und rückwärts. Einige sitzen mit mir ums Feuer am Rande des Platzes; meist schweigen sie. Einer ergänzt: die Kücken hätten sie eigentlich im Hain essen sollen, nur die Männer, denn die Frauen können das Fleisch nicht vertragen. Aber sie haben sich vor mir geniert. Nur die zwei in der Worfel für die Ahnen geopfert Kücken nimmt der Priester für sich und seine Familie mit nach Hause. Und: „früher“ haben die Männer und Frauen in einer Reihe getanzt; heute tanzen die Frauen allein, und die Männer trommeln nur, aber das hängt nicht etwa mit dem Christentum der Nachbarn zusammen.

Ein anderer erzählt eine kleine Asûr-geschichte, die man in jedem Dorf hören kann; sonst wissen sie nichts. Die Gesellschaft wechselt, man besucht sich gegenseitig und trinkt. Von ferne hört man Trommeln; es heisst, dass von zwei anderen Dörfern nächtlicher Besuch kommt. Die einen von ihnen haben es sich an der Dorfgrenze bequem gemacht und trinken; der Priester geht hin, besorgt, sie möchten sein Stroh, das dort auf einem Pfahlbau-schober liegt, zum lagern verwenden. Bis 1 Uhr nachts ist der Besuch immer noch nicht gekommen. Der Tanz geht, mehrfach abflauend und wieder belebt bis zum Morgen.

In Kujam gab man mir noch an, dass der Priester nach einem „Bad“ alleine im Namen des Dorfes in seinem Haus ein besonderes Brot, eine Art Mehlbrei von neuem Reis, der, mit Blättern bedeckt, in Wasser gekocht wird, opfert.

II) *Das Phagûa-fest*

Das nächste Fest des Jahres ist Phagua, am Vollmond des Phagûn (Februar-März); es entspricht dem Holi-fest der Hindu, das ich am 27. März in Jubbulpur sah: aber die Asûr erzählten mir nichts davon, dass sie sich etwa wie die Hindu auf offener Strasse mit bunt gefärbtem Wasser von oben bis unten bespritzen — gerne mit Flit-spritzen —, jener ausgelassenen Sitte, die den Menschen sozusagen die Frühlingsfarben der blühenden Natur anzaubert.

Das Fest bedarf einer langen Vorbereitung. Mehrere Tage vorher finden Jagden statt, und die Beute wird gesammelt. Am Vorabend nimmt man einen Zweig eines Sembar-baumes: der ist dornig, hat Blätter wie eine Kastanie und schöne rote Blumen; sein Holz wird nicht gebraucht. Man pflanzt den Zweig an eine bestimmte Stelle ausserhalb des Dorfes und bedeckt ihn mit trockenem Gras.

Einer der Jünglinge, der Bewohner des Jünglingshauses, führt folgenden Ritus aus: er setzt sich mit einem weissen und einem schwarzen Kücken (s.o. Sonnengott und Erdmutter) vor den Zweig und ruft die Gottheit der Jäger um Jagderfolg an. Einen Namen dieser Gottheit nannte man mir trotz ausdrücklichem Fragen nicht — das ist so wie bei der Sikria-deotâ der Birhor. Der Jüngling füttert dann die Kücken mit arua-Reis, erwürgt sie, ohne ein Messer zu benutzen, und wirft sie unter den Zweig, der darauf angezündet wird. Die Dorfbewohner sind um das Feuer herum, werfen Steine hinein und rufen: „All unser Elend möge ins Feuer gehen!“ Dann gehen sie nach Hause, der Jüngling als letzter. Er wartet, bis das Feuer erloschen ist und zerschneidet dann den Rest des Zweiges mit der Kriegs-Axt. Nur Männer und Knaben dürfen dabei sein und auf das Feuer achten; Frauen sehen von Weitem zu.

Vor Mitternacht geht jeder Hausvater in sein Haus und vollzieht ein Opfer von arua-Reis, einem roten Hahn und Brot. Und zwar wird zunächst Brot geopfert, dann der Hahn mit dem auf einem Blatt liegenden Reis gefüttert unter Sprüchen des Inhaltes: „Ich opfere Euch; helft mir später“. Der Hahn wird durch einen Schlag mit der Faust auf den Kopf getötet. Sein Blut lässt man über drei Gottheiten tropfen; das sind drei Stellen auf dem Boden, die durch nichts besonders gekennzeichnet sind, aber drei Gottheiten nicht etwa darstellen, sondern sind, nämlich 1) Barpahâri, eine männliche Gottheit, 2) Arhabuda und 3) Dhingni Asurâin. Dies Urannenpaar hat als erstes in dieser Weise dem Barpahâri geopfert; das ergab sich nach langem schwierigem Verhandeln. Mit diesem Ritus und mit der Hilfe dieser drei Gottheiten wird die Eisenarbeit des Dorfes geschützt. Deshalb werden auch die Schmiede-instrumente dazu gelegt (Roy 5, 150). Der Hahn wird gegessen und Reiswein getrunken; ein paar Tropfen werden für alle drei gespendet. Dann folgt Schmaus und Tanz, und zwar, sagte man mir in Kujam, ohne Trommeln.

Der Bhuimhâr-Priester in Asûrtoli erklärte mir, dass die Jagd am Anfang des Phagûn beginnt. Vorher opfert jeder Hausvater für Candi, und ebenso am Phagua-festtag, und zwar in seinem Haus mit kleiner Spende Reiswein oder Milch oder sindûr oder einem Kücken, ohne dass der Dorfpriester in Aktion tritt. Ausserdem wird — wie beim Navakhâni — in jedem Haus den Ahnen geopfert, d.h. „Arhabuda“, worin auch alle weiblichen Ahnen einbegriffen sind, aber nicht für Barpahâri.

In Kerakair versteht man unter Arhabuda ebenfalls „alle Ahnen“, der Name Dhingni Asurâin ist hier unbekannt; und da ist das Phagua-opfer folgendes: Der Hausvater kocht in einem neuen Topf arua-Reis, lässt eine Spende davon in 4 Blattpöfe fallen und zwar: zwei Töpfe für das Grosselternpaar, zwei Töpfe für die verstorbenen Eltern; und ebenso Reiswein in vier andere

Blattbecher. Dazu wird ein Kücken getötet, und sein Blut lässt man auf den Boden fließen für die Grosseltern; ein weiteres für die Eltern. Dies Opfer wird in der Weise ausgeführt, dass man den Kopf des Kückens auf dem Boden mit der Faust zerschlägt.

III) *Sarhûl*

Das Sarhûl-fest wird im April, und zwar 4-5 Tage nach dem Vollmond oder 8-9 Tage nach dem Neumond gefeiert. Den Grund dafür, warum man das Fest in derartig verschiedener Weise festlegen kann, konnte ich nicht erfahren.

Der Ritus besteht darin, dass der Dorfpriester im Sarhûl-hain eine Opferung ähnlich dem Khervaij-fest vollzieht, nur diesmal für zwei Gottheiten, die die Schützer des Dorfes sind, d.h. die khûnt-bhût: Duáriya, den Geist des Dorfeinganges, und Pâth, den Geist der Berge.

Der Priester fastet seit dem Vorabend; nur Wasser ist ihm erlaubt. Morgens nimmt er ein Bad und zieht reine Kleider an. Das Bad besteht aber nur in einer Abwaschung mit einem Krug Wasser; Teiche, wie sie Brahmanen für ihre rituellen Bäder brauchen, gibt es hier nicht. Entsprechend ist es mit den „reinen Kleidern“: Extrakleider hat er nicht, spült sie also vermutlich beim „baden“ mit aus.

Das Opfer soll am Vormittag stattfinden. Der Priester wählt sich aus dem Stamm, aber beliebigem Totem, einen Opfergehilfen und Diener aus für diesen Tag. Die Männer des Dorfes folgen ihm. Von jedem Haus sammeln sie etwas Reis als gemeinsames Opfer des ganzen Dorfes. Die Einzelnen geben ferner ein Kücken, bis 6-7 oder mehr beisammen sind; ihre Farbe ist beliebig. Sie gehen zum Hain, füttern die Opfertiere, und der Opfergehilfe schneidet ihnen mit dem Messer die Köpfe ab. Der Diener, dessen Aufgabe ist, Wasser zu holen, lässt ein paar Blutstropfen aus den Kückenleibern „auf die Gottheiten“, auf die Stellen des Bodens fallen, die die Gottheiten sind. Der Dorfpriester sitzt nur als der eigentliche Opferer daneben. Ein Topf Reiswein ist im Haus des Priesters bereitet worden; daraus opfert er ein paar Tropfen.

Diese Schilderung aus Kujam weicht von dem angeblich gleichen Ritus des Khervaij, wie ich es in Sakuapani sah, ziemlich ab. Der Priester spielt hier nur die Rolle des wissenden, nicht handelnden Opferers: das erinnert an die Rolle des brahman-Priesters im alten vedischen Ritual: er hat dort nur eventuelle Fehler in Wort, Gesang oder Handlung durch Murmeln von Sprüchen magisch gut zu machen. — Die Zahl der Kücken (6-7) braucht nicht zu bedeuten, dass man mehr als zwei opfert; die anderen sind Reserve. Es kann aber auch sein, dass man die parallele Opferung des Geister-devair vergessen, als selbstverständlich mir nicht erwähnt hat. Auch das Opfer für den Tiger-geist fehlt! Die in Sakuapani vor der Opferung mir gegebene Schilderung war genauer. Ich konnte nicht noch einmal nach Kujam zurückgehen, um wegen dieser Unterschiede dort nachzufragen.

Vor dem Sarhûl darf der Dorfpriester keine neuen Blätter essen, die doch einen wesentlichen Bestandteil der Nahrung der Asûr ausmachen.

Bei dem Opfer werden Sprüche des Inhalts gebetet: „Schützt uns und unser Vieh, ihr Geister. Erlaubt uns, diese Blätter zu essen.“ Im Hain wird dann Reiswein getrunken, den jedes Haus bereitet hat; es wird dort geschmaust und getanzt, den ganzen Tag. Abends wird in jedem Haus weiter gefeiert und die ganze Nacht getanzt.

IV) *Hariári*

In der Regenzeit, im Sâvan, am 8.-10. Tag nach dem Neumond wird Hariári gefeiert. Der Ritus ist angeblich wieder derselbe wie beim Khervaij und Sarhûl. Der Dorfpriester opfert auf einem

bestimmten Platz, der mir in Kujam als akra bezeichnet wurde; man fügte aber hinzu, dass dies nicht der Tanzplatz sei, der bei Munda diesen Namen trägt. Er liegt ausserhalb des Dorfes, ist aber kein Hain.

Der Priester fastet seit dem Vorabend, morgens zwischen 8 und 9 Uhr findet die Opferung statt, und zwar für „alle“ Gottheiten; jedes Haus gibt ein Huhn und arua-Reis. Dies Fest gilt vielen neuen essbaren Blättern des Djangels dieser Jahreszeit. Man bittet, wie auch sonst, um Sicherheit des Dorfes und Gesundheit in der Regenzeit. Man sammelt Reiswein und feiert auf dem Opferplatz bis zum Abend. Aber die Dorfleute kommen erst nach dem Frühstück hin, das der Priester fastend überspringt. Von jetzt an erst darf der Dorfpriester diese Blätter essen. Man schmaust besonders mit Brot. Man tanzt nicht.

V) *Nayakhâni*

Das letzte allgemeine Fest ist Nayakhâni, im Sept.-Okt. am Beginn der Ernte. Die armen Asûr haben ja keine Vorräte; gleich beim Beginn der sehnlich erwarteten Ernte müssen sie dieses Fest feiern, um die neue Frucht geniessen zu dürfen. Der Priester opfert in seinem Haus und jeder Hausvater in dem seinen. Ein rötliches Huhn und Reiswein werden für Barpahâri und das Urahn-paar geopfert wie beim Phagûa. Dazu isst man chûra, fein gestampften Reis, gequollen, aber nicht gekocht, und zwar von der neuen Ernte; dazu Rohzucker (ghur) mit Reiswein; und das Dorf schlachtet gemeinsam ein Schwein. Viel Tanz.

VI) *Sohrai*

Im Kârtik (November) wird da, wo man eine grössere Herde Vieh hat, das Viehfest gefeiert. Ein Opfer findet nicht statt. Aber dem Vieh werden die Hörner geölt, und es wird mit (ein wenig) gekochtem Reis und urid gefüttert.

VII) *Chapar*

Im Winter, nach dem Sohrai, ist das Fest der Kuhhirten, wenn es eine besondere Hirtenfamilie im Dorf gibt, d.h. wenn eine Familie mit der Betreuung des Dorfviehes beauftragt ist. Dann bekommt der Hirt bei diesem Fest Reiswein in jedem Haus; er geht langsam, einen ganzen Tag lang, herum und trinkt, was er nur kann! An diesem Tage erhält er auch seine Bezahlung: für ein Paar Rinder erhält er einen Zentner Reis. Opfer finden nicht statt.

VIII) *Karam*

Die Asûr feiern im Allgemeinen das Karam-fest nicht, ebensowenig Dasahra. Nur in Kera-kair sagte man mir, dass man ein Fest im Dez.—Jan. feiert, an dem man einen Zweig des Karam-baumes statt einer Dorfflagge aufstellt. In Kerakair hat man im Übrigen keine Dorfflagge. Es wird nicht geopfert. Man tanzt, feiert, trinkt.

IX) *mehrfährliche Feste*

Ausser diesen jährlichen Festen haben die Asûr — soweit ich das feststellen konnte — mindestens zwei Feste, die mit grösserem Abstand gefeiert werden. Diese sind kostspieliger und

recht unbekannt; man konnte mir nur mit grosser Mühe ein paar Angaben über sie machen. Sie sind wohl alle erst von den Nachbarn übernommen.

In Kujam berichtete man mir von einem Opfer einer Kuh oder eines Bullen, der mit der Axt für Barnda geopfert wird. Er ist der höchste „Gott“, wird nicht als Gottheit bezeichnet. Er gibt, um was man ihn bittet. Seine Opfer finden alle 3-4 Jahre statt.

In Lupunpath ergänzte man, dass dieses Opfer beim Khervaij oder Phagua stattfindet, und zwar morgens zwischen 9 und 10 Uhr, im Schatten eines Baumes. Man bittet dabei um gute Ernte für das kommende Jahr. Irgend ein Dorfbewohner nimmt arua-Reis in die Worfel und lässt das Vieh fressen, bevor es geopfert wird.

In Jubhipath opfert man alle 12-13 Jahre einen Büffel für Mahâdhanya, und zwar tut dies der Priester für alle seine Klienten aller Totems und sogar aller Stämme, eventuell aus mehreren Dörfern. In Sakuapani sah ich den Büffelhain (kara-sarnâ), in dem alle 12-13 Jahre ein Büffel geopfert wird. Der Hain liegt weit ab vom Dorf, halbwegs nach Dumbarpath. Es ist ein Hügel von ca. 30 m. Höhe, der den Höhen von Dumbarpath vorgelagert ist, bestanden mit schönen alten Bäumen, steil und steinig.

In Asûrtoli sagte der Priester, dass für Mahâdhanya alle 10 Jahre im Kara-sarnâ geopfert wird, dass Barnda nur im Dorfe Dina ist, und dass das Opfer für Barpahâri nicht an Phagua-Nayakhani, sondern an irgend einem Tag, aber nicht an einem Festtag, und nicht immer jedes Jahr vollbracht wird. Dazu wird die ganze Totemgemeinschaft eingeladen. Es ist also kein Dorf-, sondern ein Totem-fest. Der Hausvater opfert ein Huhn im Hof seines Hauses. Die Munda hätten dieselbe Sitte.

X) Schluss

Man hat also ausser diesen unklaren mehrjährigen Festen, die für die Chota-Nagpur-Kultur bezeichnend sind (Rahmann), und den Hirtenfesten, die ursprünglich nicht zu den Asûr gehören, mehrere Erntefeste: Beginn (Nayakhâni) und Ende (Khervaij) der Feldfruchternte, und zwei Erntefeste von Sammlervölkern (Sarhûl und Hariari) für die Blätter des Djangels. Man verehrt den Tiger, die Ahnen, Elementargeister, Sonnengott, Erdmutter und die Jagdgottheit und opfert in deutlicher Verbindung mit Jagd- und Saat-erfolg für die Eisenarbeit (Phagua). Charakteristisch ist der jeweils wechselnde Opferplatz: das Haus oder ein Platz im Djangel. Und ebenso die Rolle des Opferers: der Hausvater, der Dorfpriester und der devair. Nur der Priester und devair fasten, nur dem Dorfpriester gelten die Speiseverbote vor den Erntefesten. Es ist ein dürftiges geistiges Leben in ärmlichem Lebenskampf.

c) Götter, Geister, Ahnen

Über die Gottheiten konnte ich von den Asûr nur wenig erfahren. Besonders das Verhalten der Leute von Kerakair war in dieser Hinsicht bezeichnend. Als ich begann, nach religiösen Dingen zu fragen, erklärten sie, nichts davon zu wissen. Den Ahnenkult des Phagua-festes konnten sie gut schildern, den vollzieht ja jeder in seinem Haus; aber die anderen Opfer und Gottheiten sind Angelegenheiten des Priesters, und die gehören ja bezeichnender Weise meist zu einem anderen Stamm! Die armen Kerle dachten also angestrengt nach, zerplückten Gras und antworteten wie schlechte Studenten im Examen. Sie verstellten sich nicht; das war auch der Eindruck meines Oraon-dolmetschers. So ähnlich war es auch in den anderen Dörfern.

Eine Sonderstellung hat zunächst der Sonnengott; er ist der Höchste. Driver nennt die

Sonne Pandra Devatâ; mein Übersetzer sprach von Sûrus Bhavân, und ich muss gestehen, dass ich versäumt habe, mir den eigentlichen Asûrnamen der Götter geben zu lassen; es war sowieso schon so schwierig, über diese Dinge ein Gespräch in Gang zu bringen. Der Sonnengott begegnet beim Schwur und beim Khervaij-opfer, beim Ritus des Entsühners und bei der Bestattung. Er ist, betonte man in Jubhipath, kein Weltschöpfer und hat keine Frau. Sein Opfertier ist der weisse Hahn. Er ist der Repräsentant und Garant des Reinen, der Sitte des Stammeslebens.

Neben ihm steht die Erdmutter (Dharti mâi nannte sie mein Übersetzer); statt ihrer spricht Driver von dem Erdgott Andhariya Devatâ, wie die Gond einen Erdgott haben (s. u. S. 234). Man opfert ihr ein schwarzes Huhn.

Ein hoher Gott (höchster deo: Kujam) ist ferner Barnda; aber in Jubhipath ist er unbekannt! Man kennt seine mehrjährigen Opfer, aber keine Mythen.

Barpahâri steht im Zusammenhang mit dem Ahnenopfer am Phagua. Driver nennt ihn einen Berggott auf Grund dieses Munda-namens.

Duâriya hat einen heiligen Sâl-baum am Eingang von Sakuapani. Hängt sein Name mit Daliya zusammen, den Driver als Gott der Fülle nennt?

Mahâdhánya soll ein Gott sein, der danach heisst, dass er reiche Opfer verlangt.

Pâth und Besnâ stehen, sagte man mir in Jubhipath, über allen Gottheiten (deotâ), sogar über Bhagavân. Pâth ist der Berg, auf dem die Asûr heute wohnen, und der ihnen früher, als sie noch im Tal lebten, das Eisenerz gab. Dumbarpath, Lupungpath usw. haben dies Wort als Bestandteil ihres Namens. Der ziemlich redselige Bhuimhar-priester in Asurtoli erzählte über seine Umgegend: Pâth sei eine männliche Gottheit; in manchen Dörfern habe man mehrere Pâths, z.B. einen in einem Sakua-baum des Haines Dhânkuda im Dorf Chechâli. Dieser Hain ist eine Art Hexentanzplatz, ein Hügel zwischen zwei Bächen. Manchmal hat man bis fünf Pâths in einem Dorf, z.B. in einer Höhle im Fels, die zu hoch ist, als dass je einer hinginge, in einem Baum, einem Haus usw. Man opfert ihm im Sarhûl-hain.

Besna ist in einem anderen Hain mit Namen Churipâth (das ist aber kein Berg!), in dem auch Duâriya ist, sagte derselbe Priester; ich sah beide Haine. Es gibt ein Besnatoli; aber dort wohnen keine Asûr. Besna, Barpahari und Duâriya sind je eine Familie, sagte er weiter; sie sind jeder nicht nur eine männliche Gottheit, sondern jeder ist Mann, Weib und Kind; eine naive Theologie.

Eben dieser Priester gab mir als Namen der Jagdgottheit Candi, den ich sonst nie hörte und den man mir in Sakuapani sogar ausdrücklich auf meine Frage leugnete. Der Bhuimhar behauptete aber, Candi sei ein Mann, denn eine Göttin könne doch nicht jagen!

Neben diesen grossen Gottheiten steht die Schaar der kleineren Geister. Da ist zunächst Bâgbhût (wieder ein Hindi-name), der Tiger, dem man ein schwarzes Kücken opfert; Sarnâkhûnt, der Geist des Haines, Darhâ, Dâkin, Muang, Algi, Phalgi, Namen, die Individuen wie auch Klassen bezeichnen, wie Churail, die Geister der im Wochenbett verstorbenen Frauen. Man opfert ihnen ein weisses Kücken mit Halskrause (Jubhipath). Zu ihnen kommen einzelne Geister wie z.B. Oranda und Chapia-deotâ in Sakuapani:

An einer tiefen Stelle im Fluss ertrank ein Oraon; er wurde ein Múang, ein Geist, der umgeht und die Männer angreift. Der devair wurde befragt, wer es ist, der da die Männer angreift, und er fand ihn heraus aus der grossen Zahl der Geister. Seit dem werden ihm an den drei grossen Festen Khervaij, Sarhûl und Hariâri im Hain Trankopfer dargebracht, damit er die Männer in Ruhe ihres Weges gehen lässt.

Zum Kóël-fluss kam ein König von Osten. Hinter ihm kam sein Heer durch den Taraigara-

fluss im mauzha Gurdari. Eine Schlange hinderte seinen Vormarsch. Er kam als erster, dann die grossen runden Pauken, dann das Heer. Er erschlug die Schlange; aber weiter ist über ihn nichts bekannt. Ein grosser Korb wurde mitgeführt für seine Sachen. Der König starb dort; sein Seele ging in solch einen Korb (châpi, wie ihn die Turî-kaste verfertigt). Die Schlange, der Korb, die Trommeln, das Heer — alles ist heute als Steine im Fluss dort noch zu sehen. Der Geist wird heute noch bei den drei grossen Festen verehrt. — Das ist eine der vielen Steinsagen der Gegend, aber, was selten ist, noch kultisch lebendig! Und eine reizende Illustration des Gänsemarsches im Djangel.

Für alle Geister und Gottheiten ausser den Sonnengott und die Erdmutter hat man heilige Bäume. Sie alle senden Tiger, Krankheiten, Unfall, Verluste. Sie sind als Elementargeister sich alle ähnlich und doch wieder unendlich mannigfaltig je nach ihrem Wohnsitz in diesem oder jenem Dorf. Die Einzelheiten weiss nur der Priester, und der devair kann im Einzelfalle helfen; eigentlich ist das Leben eine ziemliche Bedrängnis durch die Geister. Gottheit (deotâ) und Geist (bhût) ist dasselbe, sagte man. Zwischen Dorf- und Haus-geistern zu unterscheiden, gelang mir nicht.

Neben dem grossen Götterpaar der Sonne und Erde und den vielen Geistern stehen die Ahnengeister, Arhabuda und Dhingni-asurâin, als Individuen und als Gruppen. Ihnen spendet man, ausser bei den grossen Festen, bei jeder Mahlzeit. Sie müssen besänftigt werden wie die anderen Geister, mehr weiss man über sie nicht; aber bei den Bestattungsriten werden wir auf sie zurückkommen. Mit Toten-mythen sind sie nicht verknüpft; in der Asûr-sage erscheinen sie nicht. Man fühlt ihre Macht voll Angst und Ehrfurcht.

Hahn berichtet, dass die Asûr keine bösen Geister kennen und nur ihre Ahnen verehren; sie sagten zu ihm oft: „Wir verehren keine bhût“. Das kann man nur so verstehen, dass sie gemeint haben: die Geister werden nicht von uns, wohl aber vom Priester verehrt. Hahn berichtet, dass die Priester bei den Asûr stets Korwa oder Oraon seien, Driver, dass sie Asûr oder Munda sind; und auch Driver hörte, dass die bösen Geister wie Darha und Churail von den Dorfpriestern zu versöhnen sind.

d) T ä n z e

Ich habe in Lupunpath, Sakuapani, Kerakair und Jubhipath Tänze der Asûr gesehen, mindestens 10 Arten. In Lupunpath und Sakuapani kamen die jungen Leute, die unverheirateten und die verheirateten, ihrer Fahne folgend, die Trommeln rührend aus dem Dorf auf die grosse Fläche neben dem Dreschplatz. Sie schritten flott, die Männer mit den Trommeln in einer freien Gruppe voran, die Frauen und Mädchen mit Federbüscheln im Haar in enggeschlossener Reihe folgend. Die Alten hockten sich auf das noch ungedroschene Korn, das in grossem Kreis zum Dreschen bereitliegt. Die paar Leutchen von Kerakair sammelten sich nur zögernd zwischen ihrer Häusergruppe und dem Schmiedeplatz; sie haben nicht einmal eine Fahne. In Jubhipath führte man mir alle Tänze der Reihe nach vor. Es dauerte einen halben Tag. Auf den Tanzplatz kamen erst dieser und jener Jüngling mit einer Trommel, dann die Fahnen, und zwar wurde die alte, ein grosser weisser Lappen mit aufgedrucktem persischen Muster, das einst schwarz, jetzt dunkelbraun war, an einen Feldzaun gestellt, die neue in die Mitte des Tanzplatzes; sie ist rein weiss, nur im oberen Winkel an der Stange ist ein Pferd schwarz eingezeichnet, das Werk des Schulmeisters, der dies Symbol wählte, weil die Asûr wie die Pferde springen. Zunächst kamen die kleinen Buben und Mädels und spielten fast eine halbe Stunde „Tanz der Grossen“, und allmählich erst geht es in ernsten Tanz über. Die Buben blieben noch eine ganze Zeit dabei und sprangen mit den Jünglingen, lernten.

1) Der beliebteste Tanz ist zweifellos Desvâli. Er kann eigentlich das ganze Jahr getanzt werden, besonders im März-Mai, wann immer Reiswein bereit ist; es braucht kein Festtag zu sein. Es ist ein $\frac{3}{4}$ Takt: ♪ ♪ ♪ — ♪ — ♪ — | ♪ ♪ ♪ — ♪ — ♪ — | ♪ ... Die Stimmung wird recht erregt. Die Frauenreihe und die Gruppe der männlichen Trommler und Tänzer — nicht jeder hat eine Trommel! — stehen sich gegenüber. Einer beginnt ein Lied mit hoher, erregter Falsetstimme, nâselnd; andere fallen ein; die Männer im Diskant, nicht tiefer als die Frauen, ein unregelmässiger, unausgeglichener, einstimmiger Gesang mit Strophen. Bei der zweiten Strophe beginnt ruckartig die Bewegung. Die Frauen knicken zusammen: sie beugen den Rumpf vor und schreiten mit langen Schritten rückwärts, schwenken so im Kreis um die Fahne herum. Bei jedem Schritt wippt der Oberkörper etwas in den Hüften — und der rechte Arm hängt lang herunter, pendelt hin und her. Mit dem linken Arm hat jede ihre Nachbarin eng umschlungen, eine federnde, rückwärts schreitende Reihe. „Wir wogen wie ein Kornfeld“, sagten die Santal bei Santiniketam; sie kommen dort zu Tagores Schule; man hat ein kleines Relief ihres Tanzes gemacht und an einem kleinen Schaukasten, in dem jede Woche ein schönes Stück Kunst oder Kunstgewerbe ausgestellt wird, angebracht. Darauf sind die Primitiven sehr stolz! Aber diese Beugung, dieses Schlenkern der Arme bis fast auf den Boden ist stark erotisch, ist ein Zurückweichen und zugleich eine Einladung, gerichtet an die Männer, die folgen, sie zurückdrängen, stolz aufgerichtet, singend, trommelnd, einen Federbusch, einen Zweig schwenkend, springend, sich um sich drehend oder niederkniend, die Arme in die Luft werfend, ein Gewandende schwenkend oder vor und über den Frauen wirbelnd — solche Bewegungen sieht man auf den alten Reliefs der buddhistischen Stûpa in Sanchi und Barhut, dort am Rande des Gebietes der Primitiven (s. Abb. 20, 21).

Nach einer halben Runde machen die Männer schwungvoll kehrt und gehen die halbe Runde wieder zurück, gefolgt von den gebeugten Frauen. Wieder ein Kehrt, etwa nach einer Runde, und wieder kehrt — und dann richten sich die Frauen auf, und Männer und Frauen schreiten mit langen, schnellen Schritten — der äussere Flügel muss sich sehr beeilen — um ihre Fahne, singend, froh, befreit, das Bild eines glücklichen, wandernden Volkes, eine herrliche Erinnerung an eine stolze Vergangenheit, als sie noch wanderten, frei durch die freien Wälder. Man denkt wieder an ein Relief: an die Szene vom Stûpa von Amarâvatî, wie die Götterschaaren den Buddha begleiten, der vom Himmel auf die Erde in den Leib seiner Mutter hinabsteigt, ein Siegeszug. Und die Chota-Nagpur-völker haben heute noch die Tracht, die in diesen alten Reliefs um den Anfang unserer Zeitrechnung getragen wurden. Bis dahin war auch hier oben Hochkultur, ebenbürtig und engverbunden dem Gangestal, und dann, wer weiss warum, brach dies ab. Im Gangestal erfolgte Geschichte, in den Bergen blieb „Vorgeschichte“. So etwa denkt man bei diesen Tänzen, die man nie vergessen kann, die würdig zu photographieren mir aber leider nicht gelang.

Desvali soll soviel wie national bedeuten, und die Oraon zwischen Lohardaga und Gumla sollen ähnlich tanzen, sagte mein Dolmetscher. Die überwiegende Richtung ist bei allen Tänzen von links nach rechts, d. h. umgekehrt wie unser Uhrzeiger, und damit also der typisch-indischen pradakṣiṇa-Bewegung entgegengesetzt, mit der etwa ein Buddhist seinen Stûpa, der Śivait sein lingam umwandelt. Der Hindu würde dies als prasavya, nach links herum, als die den Ahnen (statt den Göttern) geweihte Bewegung auffassen.

Diese Gemeinschaftstänze mit ihren Reigenschritten sind ganz anders als Hindutänze, als die primitiven Zuckungen der Ghamṣi, die ich auf einer Oraon-hochzeit sah, und als die rhythmisch stampfenden und zitternden, herrlich durchtrainierten Bewegungen eines malabarischen Siva-tänzers, der in Tagores Schule lehrt. Auch manche Asûr hatten Schellen-fussringe beim

Tanzen; ein Oraon, der in Jubhipath mittanzte und durch seine Fertigkeit im Trommeln sehr auffiel, hatte einen Schellengürtel -und er bewegte geschickt die Hüften beim Tanz-, das war sehr erregend und etwas ähnlich dem Hindustil; aber diese Reigen der Primitiven sind doch nicht nur „primitiv“, sondern im Grunde ein anderes Erlebnis als die tiefsymbolischen Kunztänze der Hindu. Hier tanzt ein Volk in Gemeinschaft sein Glück, seine Liebe, seine Freude über das vollzogene und von den Göttern angenommene Erntedankopfer — dort tanzt ein Schauspieler den kosmischen Tanz und die Mystik des Weltschöpfers. Die Asûr haben und hatten, sagte man mir, keine Waffentänze, und sie zeigten mir keine Jagdtänze etwa mit Tiermasken (wie sie die Gond haben); sie haben nur diese spielartigen Reigen in ihren Festfreuden; und wenn eine Gelegenheit zum Tanz ist, dann sind sie ganz bei der Sache und von einer Ausdauer und Begeisterung, die man ihnen im täglichen Leben garnicht zutraut. Die Männer springen beim Trommeln, schwenken die Trommeln mit grossem Schwung bis tief über die Erde, ja sie schlagen Purzelbäume, ohne im Trommeln innezuhalten. Ihre Gesichter werden fanatisch, ihr Gesang wird Schreien, und sie finden kein Ende. Ihr Fatalismus ist weg, sie fühlen sich besessen, und das ohne Alkohol!

Und die Frauen lächeln bei ihren demütigen und lockenden Beugungen. Man sollte ein Dichter sein, damit der kalte abendländische Leser dies nachempfinden lernte.

2) Ein anderer Tanz: dol. Die Männer legen die Trommeln weg und nehmen Zweige, mit oder ohne Laub, nur der Schönheit wegen, sagten sie mir. Männer und Frauen bilden eine lange Reihe: die Frauen zusammen, die Männer zusammen. Nur wenige Frauen mischen sich unter die Männer. Der Gesang in Lupunpath hatte bei diesem Tanz als Refrain einen Jodler, ein rrrrrr, vom Fortissimo abklingend, wie bei jenem Lied des Khervaijfestes in Sakuapani. In Jubhipath tanzte man zum Ghatto-gesang, der von zwei Parteien gesungen wird: zwei Zugvögel haben gekämpft, einer ist Sieger geblieben. Vielleicht hängt es damit zusammen, dass einige stolzierende Schritte in Lupunpath mir fast wie die eines Hahnes vorkamen. Solche kunstvollen Schritte gibt es nicht beim Desvali, bei dem die Männer sich bewegen, wie sie wollen, die Frauen stets nur schreiten. Beim dol aber beginnt die Reihe mit langsamen Schritten, und allmählich steigert sich die Erregung — bei gleichbleibendem Tempo — zu fast sprunghaftem Tanzen. Der Reigen ist ein Rundreigen, wieder in prasavya-richtung. Ein Mann führt, und es wird eine Schlangenlinie, eine Polonaise mit Spirale und rückläufiger Gegenbewegung. Der Führer lacht und freut sich seiner Überraschungen (s. Abb. 22—23).

Der Dol-tanz soll im April-Juni getanzt werden, sagte man mir in Jubhipath; in Kujam aber: beim Phagun-vollmond, wenn sich die Nachbardörfer in Garhakujam treffen.

3) Ähnlich ist der Tunta-tanz, getanzt, wenn die Regenzeit kommt, also etwa im Juni. Man singt dazu: Der Berg brennt! Wie schön! Der Rauch steigt zum Himmel! (s. u. S. 69).

4) Als nächsten führte man mir in Jubhipath den Lujki-tanz vor, den „Springtanz“, den die Asûr von den Halbhindu der Gegend übernommen haben wollen. Er wird im Nov.-Dec. getanzt. Ein Rundtanz, in dem den Trommlern eine Reihe von Männern folgt, dann die der Frauen, mit recht ruhigen Schritten, auch die Frauen aufrecht. Es gibt kein Rückwärts-schreiten, das würde sich für die tanzende Männerreihe nicht schicken. Schnell wird der Tanz wilder und wird zum Springtanz mit Verbeugungen und grossen Schritten, von denen einige ein plötzlicher Sprung zurück sind (s. Abb. 24).

5) Es folgte der Taria-tanz des Dec.-Jan. Auch dies ursprünglich ein Tanz der Halbhindukasten der Gegend. Drei Vortänzer setzen sich an die Spitze der Frauenreihe, die anderen trommeln voran. Und nun folgen die kompliziertesten Schritte, die ich überhaupt bei ihnen sah,

Driver nennt als Tänze der Asûr: jhumar, domkait, luchgi, thâriya, desaoli und jatra oder khariya.

e) LIEDER UND MUSIK

Ruben, Eisenschmiede und Dämonen in Indien

gelegt, aber nicht auch nach Tageszeiten. Das geht so weit, dass man mir erklärte, sich auf Gesänge anderer Jahreszeiten einfach nicht besinnen zu können! So stark wird die jahreszeitliche Stimmung empfunden, und so stark ist die Tradition, die noch im Grunde kultische Bedeutung der Lieder und der Tänze. Die Hindumusik ist noch über die der Primitiven hinausgegangen und hat — als ästhetische Verfeinerung — auch die Tageszeiten, in denen ein Lied seiner Stimmung entsprechend nur gesungen werden kann, bestimmt. Es fällt aber auf, dass die Asûr keine eigentlich religiöse Musik kennen; weder beim Ahnenopfer singt der Hausvater, noch singt der Priester beim Dorfopfer; und auch, was ihr devair beim Einladen der Geister trieb, war mehr Rezitation als Gesang. Man kennt hier keine magischen Opferlieder, wie sie die Ārya kannten, die gerade mit Hilfe dieser Lieder Indien erobert haben. Und es gab auch keine Instrumentalmusik beim Opfer oder bei der Hochzeit. Es gibt Musik nur zum Tanz, und zwar Gesang mit Trommeln und Tamtam; es gibt Lieder ohne Begleitung und ohne Tanz am Hochzeitsabend; es gibt schliesslich Flötenmusik der Hirten.

Die Flöte ist ein Bambusrohr, das entweder als Querflöte (basli) oder Blockflöte (murli) geblasen wird. Man hat den Grundton, die Oktave fixiert durch ein Loch auf der Unterseite, und 6 Löcher mit mechanisch gleichem Abstand für 6 Töne zwischen Grundton und Oktav, auf der oberen Seite der Flöte. Die Töne sind auf beiden Flötenarten relativ gleich. Sie sind zur Begleitung von Gesang völlig ungeeignet, denn beim Gesang hat man ein Fünf-töne-system, das sich ziemlich mit den schwarzen Tasten unseres Klaviers deckt. Es ist dasselbe wie bei den Oraon von Barwe, soweit ich das mit dem Gehör feststellen konnte. Ich erzwang einmal in Jubhipath ein Konzert: Gesang mit Flötenbegleitung, aber schon nach wenigen Tönen gab ich die Unmöglichkeit zu. Der Hirte ist eben alleine und hat niemand zu begleiten. Ich hörte die Flöte sehr selten, denn im Winter darf das Vieh frei über die Stoppeln und durchs Djangel laufen, und nur selten ist ein Hirte dabei. Der tritt hier in den Bergen erst nach der Bestellung der Felder in Funktion.

Die Asûr haben nicht die näselnde und quäkende Klarinette der Hindu, obgleich die Gham̐si auch dieser Gegend sie spielen, d. h. ich sah sie bei Hochzeiten im Tal von Barwe, nicht bei der Oraon-hochzeit in Dumbarpath. Die Asûr haben aber auch nicht die primitive Gitarre, die ich am Marolghat bei einem Birhor sah.

Die Trommeln kaufen die Asûr von den Gham̐si; sie spielen zwei Arten (s. o. S. 25). Bei der Langtrommel erzielen sie einen ansehnlichen Reichtum an Tönen, je nachdem sie mit den Handballen, einzelnen Fingern oder der Handfläche, mehr am Rand oder in der Mitte des Trommelfells anschlagen, aber freilich können die Asûr sie nicht entfernt so zum klingen bringen wie die Oraon, geschweige die Hindu! Nur Männer trommeln, nie Frauen; das ist festes Gesetz mit sicher magischem Hintergrund. Ein Tamtam, eine Messingplatte, sah ich nur Knaben schlagen. Singen tun beide Geschlechter.

Die inhaltliche Armut der Gesänge der Asûr ist geradezu erschütternd. Die Jagd mit ihren Mühen, Gefahren und Erfolgen, eine ferne mythologische Anspielung, eine Andeutung eines Tanz-erlebnisses, oder Freude an der Natur, Liebe und Leid des Familienlebens, das sind die Themen, die mit kaum überbietbarer Kümmerlichkeit mehr angedeutet als behandelt werden. Die Themen, die Gefühle ihrer Lieder, sind auch unsere; aber irgendwelche Tiefe oder Kompliziertheit kann man in ihnen nicht erraten oder ahnen, und wir stehen nicht etwa vor uns unzugänglichen Höhen. Das meiste ist dazu in Hindi-sprache, also erborgt, und nur der Hälfte der Asûr auch nur der Sprache nach verständlich, ganz vom Inhalt zu schweigen. Beim Gesang gibt es nicht die typisch hinduistischen Handbewegungen mimischer Art.

1) In Kerakair sang man mir folgendes Lied in Asurî-sprache. Es besteht aus einer Einleitung, einem Ausruf, und der Klage eines Mädchens, das gerne mit den anderen tanzen möchte aber noch nicht zugelassen wird. Diese Klage ist verbunden mit der Andeutung der Jahreszeit und damit des Festes, an dem es spielt: Zur Zeit des Karamfestes (das in Kerakair gefeiert wird), fallen leichte Regenschauer, sagten sie mir. Aber eine weitere Erklärung des Liedes konnte man nicht geben. Es hat keinen Strophenbau, es hat nur Wiederholungen, durch die es ganz beträchtlich in die Länge gezogen wird. Gerade die Wiederholungen werden mit grosser Freude, mit Anteilnahme und deutlicher Rührung gesungen. Diese Wiederholungen bringen etwas von Rythmik hinein; von einer Metrik kann man nichts spüren.

Dies Liedchen ist in nuce eine Samskr̥ststrophe; man könnte beinahe an einen Amaru denken, den Rückert so meisterhaft übersetzt hat. Ein Satz, eine Strophe deutet eine Natur- und zugleich Seelenstimmung an in direkter Rede; natürlich Liebe, unklare, sich noch unbewusste Liebessehnsucht, wenn man es mit den Augen des Hindu-Poetikers betrachtet. Ich kann es nicht entscheiden, ob hier eine Beeinflussung durch den Hinduismus oder ein primitiver Keim, der sich im Hinduismus zu unüberbietbarer Feinheit der Kunst des Andeutens auswuchs, vorliegt. Immerhin ist jene Kunst wohl kaum aus dem R̥gveda herzuleiten!

ho hore / tindo tondo /

Ausruf! Birjiasprache: Ihr geht beim Tanz mitleidlos herum!

dadâ / kamsâ sale â /

Bruder (Oraon-Munda); Munda wäre: kamsasava- warum gebt ihr mir nicht eure Hände.

tindo tondo /

wie oben!

ambâ târe jhimirjhitâ /

Hindi: Mango; Munda: unter; Oraon, Sadri: Tropfen, kleiner Schauer

titer târe châhi / tindo tondo /

Hindi: Tamarinde; Hindi: Schatten

dadâ kamsâ sale â / tindo tondo //

Also: „Ach! Ihr geht im Kreis; lasst mich mittanzen!

Unter dem Mango tropft es, unter der Tamarinde ist Schatten!

Bruder, lasst mich mittanzen; ihr geht im Kreis”.

So wurde dieses Liedchen von den Kerakair-Birjia meinem Dolmetscher diktiert; da er ihre oben gegebene Übersetzung nur dem Sinne, nicht dem Worte nach verstand, konferierten sie mit Pater Julius Kujur, der sie deswegen nach Dumbarpath kommen liess. Er gab mir dann obige Worterklärungen.

2) In Kujam sang man mir folgendes metrische Lied in Asurî-sprache, d. h. in einem Gemisch von schlechtem Mundari, Oraon und Hindi. Es gilt heute nicht etwa als Jagdzauber; aber wie nahe steht der dichterisch gestaltete Wunschtraum einem magischen Zauberlied!

Kuhare nena / Kuhare nena / Marang buru nena junu bhai

Dunst: Hindi; ist: Mund.

Berg gross: Mund. ? Bruder: Hindi

Kuhare do / Kuhare do / huring buru nena junu bhai /

klein: Mund.

1) alum sen sendera / alum sen sendera / alum hojor

geh nicht: Mund.; jagen: Or.

lauf nicht: Mund., aber schlechte Form.

karenga

tue!: Hind.

- hopon mido bâl baca / hopon mido lend lende
 meine Kinder klein: Hi.; ? sehr unfähig, schnell zu laufen: Mu.
 alum sen sendera / bhaï //
- 2) sen reduing sen lena / Marang buru sen lena / junu bhaï /
 wenn ich gehe: Mu.; ich kam: Mu.
 sen reduing sen lena / huring buru sen lena / junu bhaï //
 Tiril-ghât tañ nini junu bhaï / Maral-ghât tañ nini / junu bhaï //
 ein Baum: Mu.; ich warte (Mu.: tângiñ); ein Baum: Mu.
 3) sen reduing sen lena / marang buru sen lena / junu bhaï /
 sen reduing sen lena / huring buru sen lena / junu bhaï /
 tano me / tano me / Tilhai-ghât tano me / junu bhaï /
 warte auf mich (Mu: tangi me)
 tano me / tano me / Tend-ghât tano me / junu bhaï //
 4) chapai pe / chapai pe / huring buru chapai pe / junu bhaï /
 schwärmt aus: Mu.
 chapai pe / chapai pe / marang buru chapai pe / junu bhaï //
 5) chapai redole chapala / biri nenai ind sukri /
 wir bedeckten das ganze Stück; es kommt heraus; wild?nichtMu.! Schwein Mu.
 nali me / nali me / ind sukrî toraiya bhâi Maralghât //
 Sieh! zu Euch: Art Sadrî
 6) tâmi me / tâmi me / ind sukrî tâmi me / junu bhaï /
 schiess! (Mu.: tuni me)
 tâm reduing tâm lidia ind sukrî / khûr lagao lena sâr /
 ich schoss: Mu.; ich schoss: Mu. Huf: Hi.; ist gegangen: Mu. Pfeil: Hi.
 7) gogi me / gogi me / junu bhai / ind sukrî gogi me junu bhai /
 trag es: Mu.
 Tiril danda go lede bhaï / leve leve //
- Stock: Hi.; wenn wir nehmen (Mu: go'o lere); er geht elastisch auf und ab.

Also: Einleitung: Dunst ist auf dem grossen Berg, Dunst ist auf dem kleinen Berg (zum Marang buru vgl. Hallet 5). Junu ist vielleicht ein Eigennamen des angeredeten Bruders. 1) Geh nicht jagen! Lauf nicht jagen! Meine Kinder sind noch zu klein, um schnell zu gehen. Bruder! 2) Wie ich ging, kam ich schliesslich zum Grossen Berg, Bruder; wie ich ging, kam ich schliesslich zum kleinen Berg. Ich wartete am Tiril-ghât, ich wartete am Maralghât, Bruder. 3) Wie ich ging, kam ich schliesslich zum grossen Berg, zum kleinen Berg. Warte auf mich am Tilhai-ghât; warte auf mich am Tend-ghât, Bruder. 4) Schwärmt aus auf dem kleinen, auf dem grossen Berg, Bruder! 5) Wir durchstreiften als Schützenkette das ganze Djangel; ein wildes Schwein kommt heraus. Sieh! Sieh! ein wildes Schwein kommt zu euch am Maralghât. 6) Schiess! Schiess! Das wilde Schwein schiess! Bruder! Ich schoss, ich schoss; der Pfeil ging in den Huf des wilden Schweines. 7) Schaff es nach Hause, Bruder! Schaff das wilde Schwein nach Hause, Bruder! Wenn wir den Tirilstock nehmen, geht er elastisch auf und ab (als Tragstange).

3) In Kerakair sang man noch folgendes Liedchen in Hindî mit einer Anspielung auf die Râma-mythe, deren Inhalt auch sonst den Asûr teilweise vertraut ist (s. u. S. 78); die Schreibweise stammt in all diesen Liedern von meinem Übersetzer.

- 1) Râmâ to chale ahârâ śikâr re 'bachumanâ gelain gohnay, eher goy //
 2) tûm dadâ jâihe dhohâre gaḍe hâ ; ham dadâ jayâb umce uc, eher goy //

3) tûm dadâ lihâi lakî banduk re / ham dadâ lebo dhani tîr, eher goy //

4) tûm dadâ jâihe harî baherâ re / ham dadâ harîna biðây, eher goy //

5) harîne ke sabde tîre moyñ chalây loñ /

lagît gelaum pîthe mor bhây eher goy /

lagît gelaum sundar mor bhây, eher goy //

1) Râma geht zum Jagen, Lakşmana folgt ihm; halo! (Lakşmana spricht:) 2) Bruder, geh über Berg und Tal; ich werde auf der Höhe entlang gehen! 3) Bruder, nimm dein Gewehr mit Dir; ich werde Pfeil und Bogen nehmen. 4) Bruder, geh zu den Hari- und Bahera-bäumen; ich gehe, die Antilope zu schlagen. 5) Ich schoss auf den Ton der Antilope den Pfeil! Ich schoss in den Rücken meines Bruders! Ich schoss meinen schönen Bruder!

Die letzte Strophe ist nicht ganz klar. Man sollte erwarten, dass ihre drei Zeilen von demselben Lakşmana gesprochen würden. Diese Deutung schlug Mr. Archer in Gumla vor mit der Begründung, es sei ein häufiges Oraon-motiv. Das hat dann freilich mit dem Hindu-Râmâyana garnichts mehr zu tun: dann sind eben nur die Namen der beiden Brüder das einzige, was an diese Mythologie erinnert. Das Schiessen auf den blossen Ton hin, das so viele Katastrophen im indischen Epos hervorruft, haben wir oben bereits erwähnt als typisch für die Djangel-jagd.

Die Oraon haben keine Gewehre, aber die Asûr sollen welche für sich gemacht haben, erzählte man mir; nach der Beschreibung hielt ich sie für ein Art halbmeterlanger Böller, die man auf dem Boden aufbaut und abschießt; sie dürften recht harmlos gewesen sein. Dass sie auf der Jagd verwendet wurden, habe ich nie gehört. Es muss heute noch welche geben, aber sie halten sie versteckt, und sie reden nicht gerne darüber.

4) Ebenfalls aus Kerakair in Hindî:

ho hore Sîtâ ke Râvañ hari lel/Kaisen jîrî jodhan râdhe gâi / Sîtî ke Râvañ hari lel //

âgu âgu Râmacandra pîche bhî yâ Lachuman / bâe dahine Halumân / Kaisen jîrî jodhan râdhe

gâi / Sîtâ ke Râvañ harî lel //

Ach! Râvaña hat Sîtâ geraubt. Wie mächtig muss Râvaña sein, der Sîtâ geraubt hat! Râma geht voran, Lakşmana geht hinter ihm her, Hanuman geht links und rechts. Wie mächtig muss Râvaña sein, der Sîtâ geraubt hat!

Mr. Archer sagte mir, dass das ein häufiges Motiv sei: der stärkere geht voran, z.B. unter Oraon: voran geht England, dann Deutschland: Deutschland ist geschlagen!

Hahn druckt folgende Asûr-strophe ab: Bîr dôrongôlenâ bir geter geter! thaukâ bir rongôlenâ bareâ buggi rê.

Das Grass brennt. Grass (macht) knack, crack! Gut brennt das Grass, in leuchtender Schönheit (vgl. o. S. 64).

13) Der Lebenslauf der Asûr

a) Geburt

Von besonderen Schwangerschaftsriten konnte man mir nichts erzählen. Eine Geburtshütte wird nicht errichtet. Eine alte Frau aus dem Dorf kommt drei Tage ins Haus der Wöchnerin, um ihr zu helfen. Gleich nach der Entbindung gibt sie der Mutter einen heissen Trank, etwas Safran in Wasser: dies soll innerlich reinigen. Sonst aber erhält die Mutter das gewöhnliche Essen und braucht nicht zu fasten. Ich fragte nach Fleisch; Antwort: wer reich genug ist, mag es essen! Aber ein Schwein wird nur bei grossen Festen geopfert und gegessen; die Geburt ist kein Anlass zu einem Fest.

Während der ersten drei bis vier Tage kocht der Mann, nicht die Wöchnerin. „Was der Mann kocht, ist rein“: also gilt die Wöchnerin solange als unrein. Aber im Übrigen lebt die Familie mit ihr zusammen im Haus. Nach 3–4 Tagen badet sich die Wöchnerin, soweit das hier oben möglich ist. Ihre Kleider und ihre Matte, auf der sie schlief, werden mit Asche gewaschen; sie werden nicht etwa verbrannt. Die Asche reinigt gut. Andre Reinigungszeremonien sind nicht üblich.

Soweit erzählte man mir, besonders in Kujam, ziemlich fließend. Das folgende erfuhr ich nur durch Nachfragen; ich glaube aber nicht, dass man es verschweigen wollte; um diese Frauenangelegenheiten kümmern sich die Männer eben nicht, und nur Männer erzählten mir.

Die Nabelschnur wird entweder mit dem gewöhnlichen langen Messer oder mit einem Pfeil abgeschnitten. Diesen Pfeil bringt die Braut aus dem Elternhaus zur Hochzeit mit. Der Pfeil bei der Hochzeit verdiente ein besonderes Kapitel: er ist wichtig bei Gond und bei Hindu.

Zunächst sagte man, dass die Hebamme (die aber eine gewöhnliche Frau ist) keine Zeremonie kennt, um die Geburt anzuzeigen. Schliesslich aber kam heraus, dass sie einen Holzpfeiler des Hauses schlägt, angeblich, um zu verhindern, dass das Kind später einen Schock bei jedem Lärm bekommt. Nun ist es zwar erstaunlich, wie lärmunempfindlich die Inder im Allgemeinen sind; aber dies Holzschlagen ist ein alter Ritus: apotropäischer Lärm, der das Schreien des Kindes überdecken soll, damit die bösen Geister es garnicht bemerken und zugleich abgeschreckt werden.

In Kerakair war man in diesem Punkt ausführlicher: die Mutter ist drei Monate unrein und darf kein Gerät angreifen. Dann findet ein Reinigungsfest statt, Reiswein fliesst, und das Kind wird von irgend einem Stammesgenossen (dort spielt Totem keine Rolle!) geschoren. Es wird gebadet, geölt und eine Schnur wird um seine Hüfte gebunden. In einem neuen Topf wird Reis für die Mutter gekocht. Von jetzt an darf sie wieder für die Familie kochen. Die Hebamme erhält 1–2 anna und Öl als Entgelt. Man feiert. — Was der Mann in diesen drei Monaten gekocht hat, dürfen alle, die sonst in seinem Hause verkehren, essen, trotz der Anwesenheit der Wöchnerin.

In Kerakair wird also die Reinigungszeremonie mit anderen verbunden, die sonst bei den Asûr später vollzogen werden mit der Namensgebung.

Ein Geburtstagsfest gibt es nicht; die Lebensjahre werden nur geschätzt. Dagegen ist der Wochentag der Geburt wichtig, denn man darf nicht am selben Wochentag heiraten! Deshalb erhält das Kind manchmal den Namen des Wochentags seiner Geburt als seinen Eigennamen, damit man diesen Tag nicht vergisst! Das gilt auch für Mädchen. Pater Julius Kujur bestätigte dies auch für die Oraon.

Wenn in einem Hause drei bis vier Kinder gestorben sind (was leider bei den ärmlichen und unhygienischen Verhältnissen oft vorkommt), vollzieht man folgende Zeremonie: Die Wehmutter öffnet unmittelbar nach der Geburt, ohne auch nur das Kindchen gewaschen zu haben, das Dach der Hütte an einer Stelle und bringt das Neugeborene durch dies Loch hinaus, gibt es einer anderen, draussen wartenden Frau. Diese geht dann mit dem Kind zu drei Häusern des Dorfes und bittet, und kommt zur Mutter zurück. Jetzt bleibt das Kind am Leben, denn es ist ja nicht von dieser Mutter geboren, sondern man hat es beim Betteln erhalten! So lassen sich die bösen Geister überlisten, erzählte man mir in Kujam.

b) Namensgebung und Wiedergeburt

Ein Asûr kann bis zu zwei Monaten warten, ehe er seinem Kind einen Namen gibt. Dieser Akt ist ein sehr wichtiger! Die Eltern benachrichtigen vorher die Verwandten. Reiswein wird

bereitet, bis zu drei Töpfen. Dann nimmt man einen Blatttopf (lao) voll Wasser und etwas unent-hülsten Reis. Ein Verwandter väterlicherseits nimmt zwei Körner vom Reis, enthüllt sie mit den Fingern, nennt die Namen irgend eines Vorfahren und lässt die zwei Körner ins Wasser fallen. Wenn ein Korn etwa auf dem Wasser schwimmen bleibt, eines zu Boden sinkt, so muss der Versuch mit einem anderen Namen eines Vorfahren wiederholt werden. Wenn aber beim ersten Mal oder später die beiden Körner zusammenkommen und sich berühren, auf dem Boden des Topfes oder auf der Oberfläche des Wassers, so gilt der Name des Vorfahren für das Kind. Man drückt das so aus: Dieser Knabe hat den Platz dieses Vorfahren eingenommen, oder: Dieser Vorfahre ist jetzt hier hervorgekommen, oder: Er hat die Form des Knaben angenommen. Der Leib des Toten ist Erde, Tote sprechen nicht (die Reiskörner sprechen für den Toten).

Ich fragte: wo war der Tote solange, zwischen seinem Tod und dieser Wiedergeburt? Allgemeines Lachen der Versammlung in Kujam! Nur der alte Dorfpriester begann zu erzählen: Wer gute Taten getan hat (ich weiss nicht, was hier „gut“ bedeutet, wohl: der Stammessitte entsprechend), geht nach dem Tode in ein Stück Vieh in seinem eigenen Hause ein. Wer tatenlos gelebt hat und stirbt, wird zu einem Baum, der später zur Strafe dafür gefällt wird. Wer Schlechtes getan hat, wird zu einem Grashüpfer oder dergl. Getier; Vögel fressen ihn. So ist das Schicksal des Verstorbenen die ganze Zeit, d.h. bis er in einem Nachfahren wiedergeboren wird.

Ich stellte schwierigere Einzelfragen: wie ist es, wenn das Kind den Namen des noch lebenden Grossvaters erhalten soll? Antwort: dann ist der Enkel der „Freund“ des Grossvaters; er ist aus dem Vieh, sei es nun Rind oder Büffel, eines anderen Hauses gekommen. Und wenn in einem Hause gar kein Vieh ist? Dann ist er aus dem Vieh im Hause eines Verwandten gekommen. Ein Mann geht in einen Stier, eine Frau in eine Kuh ein. — Aber hatten die Asûr etwa immer Vieh?

Diese Seelenwanderungslehre des Priesters von Kujam wurde von dem beredten alten Onkel des Priesters von Sakuapani geleugnet (er war nämlich auch in jener Versammlung in Kujam), sie sei nur seine Privatmeinung, sonst wüsste man darüber einfach nichts. Dementsprechend sagte man in Kerakair nur, dass die Ahnen „hier irgendwo“ leben. Die Hebamme kommt und gibt dem Kind seinen Namen, und zwar den Wochentag seiner Geburt. Ein Reisorakel findet in Kerakair nicht statt. Nur, wenn in einer Familie bei dieser Methode der Namengebung mehrere Kinder sterben, wählt die Hebamme andere Namen, aber es brauchen nicht die Namen von Vorfahren zu sein.

In Jubhipath aber berichtete man wieder sehr ausführlich über diese Zeremonie: Wenn der Nabel abgefallen ist, werden 1-2 Haare von der Stirn des Kindes abgeschitten und in einen Wassertopf gelegt. Die Mutter trinkt etwas von diesem Wasser. Eine Schnur von Baumwolle wird um das rechte Handgelenk und um die Hüfte des Kindes gebunden. Ich sah bei manchen, aber lange nicht bei allen Kindern, diese Hüftschnur, die eigentlich der Grundbestand der Asûr-kleidung ist. Beim Säugling wird man wohl von einer apotropäischen Bedeutung dieser Schnur sprechen dürfen.

Dann folgt die Namenwahl mit jenem Wasser, und danach wird dies Wasser auf das Dach des Hauses gegossen. Darauf oder erst am folgenden Tag wird das Kind geschoren.

Für die Namenwahl lässt ein „Alter“ zwei Körner Reis einer bestimmten Sorte in das Wasser fallen, nachdem er sie dreimal um den Wassertopf in der unserem Uhrzeiger entgegengesetzten Richtung (prasavya) herumgeführt hat. Dabei denkt er oder spricht er einen Namen, und zwar den des Wochentages der Geburt oder den eines Vorfahren des Kindes. Es kam einmal vor, dass ein Vater seinem Sohn seinen eigenen Namen geben wollte, und der Reis bestätigte diese

Wahl. Da aber protestierte die Mutter. Sie darf als Ehefrau den Namen ihres Mannes nie aussprechen, dürfte also in diesem Falle ihren Jungen nie beim Namen nennen. Daraufhin wurde der Name (trotz dem Reisorakel) beliebig gewechselt. Dieser Mann sass bei mir und erzählte seine eigene Geschichte. Der Mahato ergänzte: meist nimmt man den Namen eines Ahnen; aber, wenn die Mutter widerspricht, sie darf ja z.B. auch den Namen des älteren Bruders ihres Mannes nicht aussprechen, so wählt man ohne neues Orakel einen fremden Namen oder den des Wochentages der Geburt. Der Ahn ist das Kind. Wenn es nun einen Wochentagsnamen bekommen hat, so nimmt man eben an, dass auch ein Vorfahre schon mit diesem Namen gelebt hat. Reisorakel macht man aber, sagte er, nur für Namen von Vorfahren, nicht von Tagen (?).

Der Ahne lebt nach seinem Tode im Haus; das erfährt die Familie aber erst, wenn er in einem Kind wiedergeboren wird (das stimmt nicht ganz! s.u. Bestattung). Die Ahnen sind in der Tür und bewachen das Haus, Menschen und Vieh, damit niemand ihnen Krankheiten und böse Geister sendet. Auch der Zweig der Dhatmo-katnâ-zeremonie wird an der Haustür befestigt.

In Kujam fuhr man fort: An diesem Tage geschieht das rituelle Haarschneiden. Das übrige Leben lassen die Asûr ihr Haar lang wachsen; es ist Einfluss der Mission oder der Engländer, wenn man heute anfängt, die Haare zu scheiteln. Der Hinduismus hat auf diese Frage der Haartracht keinen Einfluss ausgeübt; der Hindu trägt im allgemeinen recht kurze Haare mit einem Schopf am Hinterkopf. Der Asûr wickelt sich wohl manchmal ein Kleidungsstück ums Haupt, wenn man es sonst nicht unterzubringen weiss, und empfindet das auch wohl manchmal als schön, etwa beim Tanz, oder praktisch, wenn die Sonne arg heiss ist; aber die Haare zu kürzen, kommt nicht in Frage. Die Haare bedeuten noch etwas, magische Kraft, wie die Yogi und Simson lange Haare trugen; wie die zwei Haare vom Kind in das Wasser des Reisorakels gelegt werden. Auch Trauernde scheren sich den Kopf kahl.

Irgend jemand rasiert dem Kinde den Kopf, wie es hier üblich ist, mit den kurzen Rasiermessern und Wasser. Es gibt dabei sonst keine Zeremonie; nur muss das Wasser das des Reisorakels sein, und die Mutter muss währenddessen das Kind halten und nähren — wie Opfertiere vor der Opferung fressen müssen. Was das hier bedeuten mag, weiss ich freilich nicht. Die Mutter nährt übrigens in der Regel ihr Kind zwei einhalb Jahre, ein Schutz gegen zu schnelle Wiederholung der Empfängnis; vom 16. Monat an gibt man dem Kind aber auch schon andere Speisen: denn reicht die Muttermilch nicht mehr, und es ist erstaunlich, dass diese arme Mutter überhaupt so lange stillen kann.

Danach wird das Kind von Hand zu Hand gereicht; die Verwandtschaft freut sich des Kindes; jeder denkt: der alte N.N. ist wiedergekommen — sagte man mir. Man gibt dem Kind kleine Geschenke, schmaust und ist guter Dinge.

Wenn in einem Hause mehrere Kinder gestorben sind, so kann man folgendes machen: man lädt einen Schmied (lohâr), Lederarbeiter (chamâr) oder Ghamsi (Musiker), also einen Mann der niedersten Hindu-kasten, ein, damit er das Kind (nach unseren Rechtsbegriffen) adoptiert: er bindet ein Stück Leder um seinen Nacken. Was das bedeutet, ist mir nicht klar; ein Lederband (s.u.) gilt als besonders fest, wird z.B. symbolisch bei der Verlobung genannt. Leder ist für die Primitiven nicht unrein, wie es für die Hindu ist. Jetzt haben die Eltern kein Recht mehr auf das Kind — wenn es auch im Hause der Eltern bleibt und nicht etwa wie der Gottknabe Kṛṣṇa bei seinem Ziehvater lebt! Vor oder während der Hochzeit aber muss dies Adoptionsverhältnis rückgängig gemacht werden; der Mensch muss wieder in sein Totem treten, um rite heiraten zu können. Der Adoptivvater wird eingeladen und mit einem Nickelteller, den der Knabe zum Essen brauchte — was freilich nur bei wenigen Reichen vorkommt — beschenkt. Auch bei

der Bestattung gibt man den Nickelteller mit ins Grab. Ferner mit dem Kleid des Jünglings, (das ist für den Schmied immer noch gut genug). Der Jüngling wechselt sozusagen die Familie mit dem Kleid. Und er erhält Geld; und wenn der Adoptivvater inzwischen schon gestorben ist, treten seine Erben an seine Stelle.

Dabei ist die Zeremonie folgende: der Adoptivvater bindet mit Lederriemen mit vielen Knoten den in Hockerstellung sitzenden Knaben: er hat seine Arme um seine Knie geschlungen. Ob man früher einmal so seine Toten bestattet hat? Überliefert ist uns nichts derart. In den Asûrgräbern waren nur einige verbrannte Knochen in grossen Tontöpfen. Oder haben die Lohar, Chamar, Ghamsi solche Hockergräber gehabt?

Der Vater öffnet einige Knoten und bezahlt — als Lösegeld, ganz wörtlich — Geld auf den Nickelteller des Jünglings. Die Mutter, Verwandte, freiwillig auch einige Dorfgenossen, tun dasselbe. Den Rest der Knoten löst der Adoptivvater. Der leibliche Vater bringt ein geschlachtetes Schwein — man hat nicht gesagt, dass das Schwein geopfert wird — und zwanzig seer Reis und sagt zum Adoptivvater: „Du hast mir einen grossen Dienst getan.“ Die eine Längshälfte des Schweines gehört dem Adoptivvater, die andere dem Pañch — also eigentlich dem Dorf. Der Schmied oder dergl. kocht seine für sich allein, aber an Ort und Stelle (die Schweine sind nicht so gross, dass er mit einer Familie (?) es nicht auf einen Stiz erledigen könnte), die anderen essen im Hause des Knaben — der Schmied usw. als unrein muss für sich alleine kochen und essen. Der Reis wird aber nicht geteilt, sondern gehört dem Adoptivvater ganz.

Auch in Kerakair kennt man diese Sitte. Ob und wie weit all diese Sitten auch für Mädchen gelten, weiss ich leider nicht. Hahn berichtet, dass die Asûr den Babys eiserne Armringe gegen den bösen Blick umhängen; davon habe ich nichts gesehen oder gehört.

c) Jugend - Bildung

Charakteristisch für die Asûr-jugend ist, dass die Knaben vom etwa 7. Jahre an im Jünglingshaus, die Mädchen entsprechend im Mädchenhaus schlafen, bis sie heiraten, sodass sie das intime Leben der Eltern nicht stören. Man verwendet dafür ein gerade unbenütztes Haus; in Lupunpath z.B. hatte der Lehrer zwei Häuser, von denen eines leer stand und für die Jünglinge benutzt wurde. Ich durfte darin frühstücken. Wenn der Eigentümer das Haus wieder in Benutzung nehmen will, zieht man in ein anderes. In Kerakair hatte man nur einen Raum in einem Haus, ähnlich einen Raum für die Mädchen. In Jubhipath verwendete man das älteste Haus des Dorfes. Der Besitzer hatte sich ein neueres Haus daneben gebaut. Das Innere war sehr sauber, zumindest der Boden; das Dach, die Wände usw. waren arg verrusst. Stöcke, Stricke, Pfeile, Bögen, Trommeln, Kalebassen, Bambusrohre hingen an den Wänden und vom Dache herab. Ich sah aber keine Schwirren, und auf Befragen erklärten die Asûr mehrfach, solche nicht zu kennen. Pater Edmond (Katkahî) sagte, dass sie bei den Oraon in Barwe und Jashpur nicht vorkommen, und Pater Julius (Dumbarpath) meinte, dass nur wenige Oraon sie kennen.

Bei der Aufnahme der Kinder in diese Häuser gibt es keine Zeremonie. Die Kinder schlafen nur in ihnen, leben, essen, arbeiten tagsüber mit ihren Eltern. Sie tanzen auch nicht alleine, sondern nur mit den Erwachsenen. Ein Alter, resp. eine Alte, schlafen mit ihnen, führen aber bei Tage keine Aufsicht. Der Pañch des Dorfes passt auf, dass es nicht allzu unmoralisch zugeht. D.h. Liebe und Ehe sind für die Asûr nicht unbedingt zusammengehörende Dinge. Im allgemeinen wird das Brautpaar für einander bestimmt, und im allgemeinen tun die jungen Leute in ihren Jünglings- und Mädchenhäusern, was sie wollen. Ein Verkehr der Unverheirateten ist

erlaubt und wird mir ohne jede Beschämung erzählt. Freilich nur, sagte man in Kujam, wenn eine spätere Heirat nach den Totengesetzen möglich ist: dann gelten auch voreheliche Kinder als legitim: wir werden sehen, dass das Hochzeitsfest auf recht späte Zeit verschoben werden kann; der Jüngling ist aber auf jeden Fall für sein Kind verantwortlich! Er würde keine andere Frau finden, wenn er versuchen würde, die Mutter seines vorehelichen Kindes sitzen zu lassen. In diesem Punkt sind die Asûr sehr streng. Und wenn der Vater noch als Jüngling sterben sollte, würde der Dorf-pañch die Erziehung des Kindes in die Hand nehmen, d.h. es einer Familie übergeben. Sollte der uneheliche Vater weglaufen, so verheiratet das Dorf die Mutter an einen anderen und der übernimmt das Kind. In diesem Falle hat die Mutter keine Busse zu zahlen und wird nicht aus dem Stamme verstossen. Wohl aber wird die Familie des weggelaufenen Vaters vom Dorf-pañch belehrt und ermahnt und muss etwas(?) bezahlen. Danach erst dürfen andere Söhne dieser Familie legitim heiraten.

Diese Rechtsauffassungen stehen den Asûr unbedingt fest. Man antwortete sehr schnell und sehr klar. Und zwar sprach im allgemeinen der Mahato von Lupunpath mit lebhafter Zustimmung der Männer von Kujam, Sakuapani und anderen Dörfern. Indessen ist mit diesen Rechtsfragen das Problem der Jugend nicht erschöpft. Im allgemeinen holt man die Braut aus einem anderen Dorf und heiratet *nicht* in Liebesheirat die Geliebte des heimischen Jünglingshauses. Bei dem freien vorehelichen Liebesleben werden — das ist wohl ziemlich sicher — entweder Empfängnis verhütende oder abtreibende Massnahmen in grossem Umfang angewendet, und es ist ebenso sicher, dass man darüber nicht sprechen wollte. Für solche Fragen war aber auch mein Übersetzer mit seinem jungen und innig erlebten Christentum nicht der geeignete Mann. In Bezug auf das Familienleben fiel mir auf, dass Väter mit ihren kleinen Kindern liebevoll und sorgsam umgehen wie eine Mutter. Dagegen war von einer erzieherischen oder freundschaftlich-kameradschaftlichen Beziehung zu ihren grösseren, jünglinghaften Söhnen nichts zu sehen. Ich fragte öfter Väter nach ihren Söhnen, um Familienähnlichkeiten zu sehen, und dann zeigte sich, dass beide schon tagelang bei mir gewesen waren, sich aber nie eine besondere Zusammengehörigkeit gezeigt hatte. Die Lieder bei der Hochzeit zeigten ein inniges Verhältnis etwa von Mutter zu Tochter oder von Bruder zu Schwester. Aber wer will in so fremde Seelen hineinblicken!

Charakteristisch für die Asûr-jugend ist ferner, dass die Knaben mit 8-9 Jahren, also erst *nach* der Aufnahme ins Jünglingshaus, sich Brandnarben auf dem Unterarm zulegen. Im Winter etwa sitzen die Knaben morgens um ein Feuer in irgend einem Haus des Dorfes. Dann nimmt einer einen kleinen Lappen, legt ihn sich auf den Arm und brennt ihn an. Das ist sehr schmerzhaft, und die kleinen Kerle tun es oft nicht freiwillig, sondern erleiden es durch die Gewalt der älteren Jungen; später sind sie aber sehr stolz auf diese Brandnarben und zeigen die zunächst hochroten Wunden gerne — und auch die Väter sah ich dabei strahlen. Das ist natürlich ein Rest einer Initiation, und bei den Oraon geschieht es bei Aufnahme in das Jünglingshaus (Dehon 155) mit dem Zweck, nach dem Tode zu den Ahnen zu gelangen (ib. 137) und um in diesem Leben Erfolg zu haben (Grignard, s.v. sikâ). Die Asûr sagten mir manchmal, dass die Narben bei der Jagd Glück bringen. Die Sitte stammt jedenfalls nicht etwa von unfreiwilligen Brandwunden beim Schmiedehandwerk, sondern gehört zur Chota-Nagpur-kultur im allgemeinen, ebenso wie das Tätowieren der Frauen, das die Asûr freilich nicht übernommen haben. Auch von den Tätowierungen sagen die Oraon (Pater Julius in Dumbarpath), dass sie im Jenseits Geldeswert für Nahrung, Kleider usw. hätten.

Von Spielen der Kinder konnte ich nicht viel beobachten. Ich sah z. B. in den Asûrdörfern die Jungens nicht einmal das primitive Hockey spielen, das doch sonst fast in jedem Hindu-,

ja sogar Oraon-dorf üblich ist. Die Inder sind im Hockey so meisterhaft, weil sie schon ein ähnliches Spiel seit langem haben. In Kujam sah ich die Jungens mit einer Art Federball spielen; und schon ganz kleine Kerle hantieren mit Kinder-Pfeil und Bogen. Einmal sah ich sie um ein Feuer spielen, ohne den Sinn zu verstehen. Auf der Jagd trugen kleine Knirpse dem Vater Pfeil und Beil nach. Bei der Hochzeit hockten sie in einer Gruppe und erhielten Zuckerwasser; später waren sie verschwunden.

Ein Unterricht der Kinder findet nicht statt. Man sagte mir: der Junge muss sich umsehen und selber lernen. Irgendwelche Akte der Erziehung, etwa Schläge, habe ich nicht gesehen. Die Missionare sagen, dass die Eltern sehr nachsichtig und träge gegen ihre Kinder sind. Dementsprechend ist das Wissen des Durchschnittsasûr minimal. Sein Handwerk versteht er, seine Tier- und Pflanzen-umwelt kennt er, aber das kann keinen denkenden Kopf befriedigen. Seine Götter kennt nur der Priester, die Krankheiten — wenn überhaupt — der devair oder eine alte Hexe. Das bisschen Stammestradition ist nicht der Rede wert; das lernt ein europäisches 5-jähriges Kind in einem Tage. Erzählungen, Tierfabeln mit mythischer, moralischer Bedeutung sind ziemlich unbekannt. Die Rechtsfragen sind schon das umfangreichste, und für sie interessanteste Gebiet. Wie gross der Umfang ihrer Kenntnisse an Liedern ist, kann ich nicht beurteilen; beim Tanzen, am Hochzeitsabend sangen sie viel — aber fast garnicht in ihrer eigenen Sprache. Über die Sitten ihrer Nachbarn wissen sie schlechterdings garnichts. Ganz im Gegensatz zum Bhuimhar-Priester in Asûrtoli, der sehr deutlich zwischen Munda- und Asûrsitten zu unterscheiden behauptete.

In Jubhipath machte ich noch ein kleines naturkundliches Examen: Was ist der Ozean? Der beredte, meist betrunkene Schulze wusste: „Es ist viel Wasser.“ Er bezeichnete ihn mit dem Samskrit-wort samudra. Wo liegt er? im Norden! Hast du ihn etwa da gesehen? fragte ich neugierig, denn in Wirklichkeit liegt der Golf von Bengal etwa südöstlich! Ja, auf dem Wege in die Teegärten am Himalaya bin ich über ihn gefahren: er meinte den Ganges-strom! Was liegt weiter nördlich vom Himalaya? Keine Antwort mehr. Von kosmographischen Vorstellungen konnte ich nichts erfragen. Frage: wieso bewegt sich Wasser im Fluss? Allgemeines Lachen! Frage: Woher kommt der Regen? Selbstverständlich: aus der Wolke! Woher kommt die Wolke? Lachen! Wie kann man nur so merkwürdig fragen! Und in der Tat erzielt man mit Fragen nicht viel; die werden entweder nicht verstanden, oder sie sind suggestiv. Aber diesmal waren sie doch nützlich! In der allgemeinen Heiterkeit und Erregung rief plötzlich jemand aus der Versammlung: Die Steine wachsen! Das war sehr schön, denn das ist eines der Grundelemente ihrer Religion, ja des ganzen Hinduismus. Davon später mehr. In dieser Asûr-landschaft ist es gewissermassen natürlich verständlich, insofern hier überall runde Granitblöcke verstreut sind, die zunächst im Boden liegen, und allmählich durch Regengüsse der bedeckenden Erdschicht beraubt werden. So spürt der Pflüger plötzlich in seinem Feld einen Stein, der vorher scheinbar nicht da war; nach wenigen Jahren ist er an der Erdoberfläche und bald noch darüber hinausgewachsen. Zahllose Berge sehen aus wie ein Keim oder ein Ei oder vielmehr wie aus einem Ei kommend: es sind riesige rundliche Granitklötze, deren äussere Gesteinsschale in Dicke von etwa 30 cm schalenartig abblättert, und zwar zunächst an der Spitze, die nun als „wachsender“ runder Stein die Hülle zu zerbrechen scheint. Aber abgesehen von solchen rationalen Beobachtungen liegt natürlich ein „credo quia absurdum“ diesem Glauben zu grunde. Der scheinbar so dauerhafte, unbewegliche Stein ist die grosse Kraft der Natur, ist der lebendige Fruchtbarkeitsgott, ist ein Geist . . . Aber nach Einzelheiten fragen, das könnte nur ein guter Pädagoge, Kenner und Vertrauter dieses Völkchens.

Ich fragte weiter nach den Sternen und ihren Bewegungen- und erntete nur Lachen! Weder diesmal, noch eines Nachts in Kujam, als ich mich über die Sterne belehren liess, erfuhr ich etwas über Sonne und Mond, von deren Rivalität die Santal (Census 1931, VII, 1, 297 f.), Baiga (Shoobert 405), Gond (Shoobert 408), Turî (Russell IV, 588), Kamâr (Russell III, 327) und andere ähnliche Geschichten haben.

In Kujam erzählte man mir: Ein Mann wollte eine Taube, die gerade aus ihrem Nest fort-flog, mit seinem Hammer treffen; er verfehlte sie aber. Mann, Taube, Nest und Hammer sind jetzt noch Sterne, die in und um den Orion herumliegen. Der Orion, den sie Pflüger nennen, steht im Sommer beim ersten Hahnenschrei im Zenith, im Winter um Mitternacht. Der Morgenstern ist im Sommer sichtbar. Der „Hirschstern“ ist ein sehr heller Stern, der erste im SW sichtbare; er geht unter, wenn die Hirsche schlafen gehen. Zwei Sterne, die sie sonst noch „kennen“, waren ihnen im Augenblick, trotz langem Suchen unauffindbar. Das war all ihre Weisheit; sie ist der der Kharias (S. C. Roy 431) ähnlich. Was hätte ein Hindu bei solchen Fragen für einen Wortschwall über mich ergossen.

d) E r z ä h l u n g e n

Die Erzählungskunst der Asûr ist nur gering. Sie haben keine Erzählungsversammlungen (kahâni), wie man sie mir von den Oraon geschildert hat, wo ein Kreis der Hörer in fast dramatischer Weise sich in die Erzählung mit einschaltet. Es gibt vielmehr im Dorf nur hin und wieder einen Mann, der erzählen kann; freilich: was Frauen können, habe ich nicht erfahren. Die Erzählungen sind kurz und im Inhalt roh. Es gibt keine Helden von Format, nur Schlaue; keinen Angriff, nur Verteidigung. Grosse Angst spricht aus den knappen Worten. In Kujam freilich war einer, der viel erzählen konnte, der war aber in den Teegärten gewesen und hatte dort von einem Freund bunte Erzählungen gelernt. Ich gebe von diesen nur eine als Probe (Nr. 7); sie ist im Stil manchen der Birhor ähnlich, aber die Birhor haben vielleicht einen stärkeren Einfluss des Hinduismus erfahren als die Asûr. Die Asûr haben keinen Tempel und keinen Mahâdeo wie jene (vgl. auch Degeorge).

1) SCHAKAL UND GEIER

Der Schakal und der Geier hatten einst Freundschaft mit einander. Und was geschah? Da war der Kadaver eines Packochsen im Djangel. Beide kamen zum Fressen. Es entspann sich folgende Unterhaltung: Geier: „Freund Schakal, ich möchte gerne einmal in dein Land gehen. Du kennst alle Löcher und Höhlen; ich nicht“.

Schakal: „Ja, ich komme, ich tue es gerne“. Der Geier setzt sich auf seinen Rücken, und er geht in eine enge Höhle. Dann kommen sie wieder heim(?) und sind zufrieden. Dann sagt der Schakal zum Geier: „Freund Geier, ich möchte gerne Dein Land sehen!“ Geier: „Gerne, komm!“ Der Geier sollte den Schakal tragen; der Schakal biss in seinen Schwanz. Der Geier flog auf, immer höher. Da sagte der Geier: „Hast du mein Land gesehen?“ Der Schakal machte „Hm!“.

Der Geier aber möchte gerne eine gute Antwort haben und fragt immer wieder. Schliesslich musste der Schakal das Maul öffnen -fiel herab und starb. Der Geier kam nieder und sagte: „Entschuldige, es tut mir leid. Aber lachst du oder weinst du?“ Er erhielt keine Antwort. „Also ist er tot“, sagte der Geier und frass ihn auf. (War das von Anfang an seine schlaue Absicht?)

2) TIGER UND AFFE

Es war ein Tiger, der die Rinder der Dörfer holte, und ein Affe. Der Affe hatte Kleider, aber der Tiger nicht; ihn frohr; er war zu arm, er bettelte um Kleider. Der Affe sagte: „Warte, morgen bringe ich dir Kleider“. Er sammelte Blätter und machte daraus einen Korb, und sagte zum Tiger: „Geh in den Korb; das ist warm.“ Der Tiger ist dumm, geht hinein. Der Affe schliesst den Korb, hängt ihn an einen Baum und macht unter ihm ein Feuer. Das Feuer wurde immer stärker, die Blätter brannten! Der Tiger aber verstand nicht, was da geschah, schalt laut, verbrannte, aber lebte noch! Der Affe holt den Korb herunter und fragt den Tiger: „Ist dir warm in deinem Kleid?“ Der Tiger sagte: „O ja, ich konnte es kaum ertragen!“ Der Tiger kam heraus und war ganz wund. Er sagte: „Es war zu warm! Gib mir eine Medizin!“ Da bereitete der Affe grosse Steine, erhitzte sie und brachte sie zum Tiger: „Reib damit die noch nicht verbrannten Stellen deines Leibes ein!“ Er tat so und sein ganzes Fell verbrannte. Er starb (der böse Tiger!).

3) DIE HYÄNE

Früher gab es keine Tiger, nur Hyänen. Eine pflegte die Menschen zu fressen; sie fing sie und begann dann, ihre Glieder zu brechen; sie konnten dann nicht mehr gehen, fortlaufen, und starben langsam. Dann ass die Hyäne sie. Es gab einen Aufruhr: wieder ist ein Mann weg! Da fürchteten alle das Djangel. Es war aber ein Schlauer; als die Hyäne ihn angriff, stellte er sich tot und bog seine Arme und Beine. Die Hyäne dachte: sie sind schon gebrochen, und nahm ihn in ihre Höhle für den kommenden Tag. Er sah 4—5 (? 4 × 5? s. u.) Männer da liegen, alle halbtot. Die Hyäne legte sich hin und sah gerade nach der anderen Seite. Er sah einen herumliegenden Büffelnknochen und konnte damit auf sie schlagen, dass sie starb. 20 Mann waren da, er war der 21. Er ging nach Hause und sagte: „20 Mann sind in der Höhle der Hyäne noch am Leben!“ Das Volk glaubte ihm nicht. Er aber sagte: „Sieben Häuser von Bienen habe ich gesehen in diesem und jenem Baum auf dem Wege“. Dann glaubten sie ihm (dass er den Weg wusste), sie folgten ihm zur Höhle und brachten alles heim, feierten ein grosses Fest.

4) ESEL UND SCHAKAL

Esel und Schakal hatten Freundschaft. Der Schakal sagte: „Ich weiss ein schönes Maisfeld! Zur Nacht wollen wir dort grasen!“ Der Schakal ist klein und ist in kurzer Zeit satt; da wollte er singen! Der Esel warnte: „Lass die Dorfleute uns nicht hören!“ Der Schakal wollte aber singen; er sang trotz dem Esel. Das Volk kam mit Stöcken! Der Schakal lief weg! Das Volk fand den Esel, prügelte ihn, dass er kaum weglaufen konnte. Er fand den Schakal, der auf ihn im Djangel wartete und fragte: „Hast du nun genug (Mais)?“ Wie sie so gingen, kamen sie an einen Fluss; wie sollten sie durch den tiefen Fluss kommen? Der Esel sagte: „Ich helfe dir, steig auf meinen Rücken!“ Er ging ins Wasser; in der Mitte des Flusses kam die Rache! Er sagte: „Jetzt musst du bezahlen!“ Der Schakal bat; der Esel hörte nicht und tauchte unter. Der Schakal wurde fortgerissen und starb. Der Esel sagte: „Jetzt zahlst du für das Geschäft!“

5) AFFE UND PRINZESSIN

Im Djangel ist ein Teich. Sieben Töchter eines Königs badeten einst dort. Ein Affe folgte ihnen, stahl ihre Kleider. Ging auf einen Baum. Die Mädchen konnten nicht aus dem Wasser

heraus, baten den Affen, ihnen die Kleider wiederzugeben. Er wollte aber nicht und sagte: „Kommt und holt sie euch!“ Er warf schliesslich alle Kleider hinab bis auf eines! Die eine Prinzessin wollte er heiraten! Sie bat! Der Affe kam herab, die Prinzessin haschte nach ihren Kleidern; er fasst sie, brachte sie in seine Höhle und heiratete sie.

Es gibt noch eine Fortsetzung dieser Geschichte, aber man hatte sie vergessen. Sie erinnert an eine Birhor-Erzählung bei Roy (s. u. Viṣṇu-Kṛṣṇa).

6) RĀMA-SAGE

Sītā war von Rāvaṇa geraubt. Rāma und Lakṣmaṇa kamen nach Hause und fanden sie nicht, waren sehr traurig. Sie suchten sie, gingen einen langen Weg, fanden einen Vogel an einem Teich am Wege im Wald und fragten ihn: „Ist Sītā diesen Weg gegangen?“ Er sagte: „Ich habe für meinen Magen zu sorgen! Ich habe sie nicht gesehen!“ Die Brüder wurden ärgerlich, fingen den Vogel und würgten ihn: von dem Tage an hat der Vogel (eine Art Storch) seinen langen Hals! Dann liessen sie ihn und gingen weiter, suchten nach Fussspuren und wanderten den ganzen Tag. Abends gingen sie traurig zurück zum Neste des Vogels, um dort die Nacht zu bleiben. Der Vogel sagte: „Warum kommt Ihr zu mir zurück? Ihr habt mich misshandelt!“

Den Rest hatte der Erzähler vergessen! Der erste Teil dieser Geschichte ist wie bei den Birhor (Roy, Bi. 416). Ein anderer fuhr fort:

Hanuman schoss einen Pfeil, sprang schnell auf diesen Pfeil und kam so über den Ozean! — Wohin, das wusste dieser brave Erzähler nicht. Bei den Birhor schiesst Rāma den Pfeil in den Ozean; auf seiner Spitze ruht Hanuman aus beim Sprung nach Lankā (ib. 417). Im Rāmāyaṇa schiesst Rāma voll Zorn einen Pfeil in den Ozean.

Der Mahato von Jubhipath behauptete: Lankā sei diese Welt; sie wird von Hanuman in Brand gesteckt (s. u. Traditionen der Asûr). Rāvan bedeutet in der Sprache der Oraon und Asûr den männlichen Geier, gidni den weiblichen. Als ich nach einer Geiergeschichte fragte, erzählte er: Ein Geier raubte Sītā usw. Der Mahato wusste aber nicht, ob Rāma die Sītā fand.

7) DIE SIEBEN PRINZEN

Es war einmal ein König, der hatte sieben Söhne. Er war glücklich und kümmerte sich um garnichts mehr. Sie mussten ihm täglich ein frisches Wild jagen, sonst hätte der König nichts gegessen. Sie taten so. Nach Jahren waren alle Wälder leer, und die sieben Prinzen fanden kein Wild mehr für ihren Vater! Der König wurde ärgerlich: „Wenn ihr kein Wild bringt, esse ich nichts!“ Was sollten sie tun? Sie dachten: „Es ist besser wegzugehen!“ und sie trafen ihre Vorbereitungen. Sie ritten in ein fremdes Land. Wunderbare Länder hatten sie zu durchreisen. Da fanden sie sieben Rākṣasinnen, Teufelinnen. Die warteten auf sie. Die Prinzen fragten: „Sind hier viel wilde Tiere?“ Die Teufelinnen sagten: „Ja!“ Die Teufelinnen fragten: „Wollt Ihr uns heiraten?“ Da sagten die Prinzen: „Ja!“ So heirateten die sieben Prinzen die sieben Teufelinnen. Unter den Teufelinnen war aber ein menschliches Mädchen; das war von den Teufelinnen seinen Eltern gestohlen worden. Sechs Prinzen heirateten Teufelinnen; einer, der jüngste, heiratete das Mädchen. Sie bauten sich Häuser und gingen auf die Jagd.

Eines Tages erlegten sie 5—6 Hirsche, hatten viel Fleisch, teilten es in grosse Stücke und dachten: „Warum sollen wir jeden Tag jagen? Dies Fleisch reicht für 14 Tage!“ Die Teufelinnen kochten immer nur wenig Fleisch für ihre Männer, alles andere assen sie roh! So mussten

die Prinzen doch täglich wieder auf die Jagd gehen. Das Mädchen aber ass kein rohes Fleisch, sondern trocknete ihren Anteil. Als die anderen Teufelinnen das erfuhren, baten sie das Mädchen, ihnen etwas von dem getrockneten Fleisch für ihre Männer abzugeben. Sie gab es.

Die Teufelinnen fassten den Plan, ihre Männer aufzufressen. Sie sagten: „Wir werden ein Fest haben, dann und dann“. Die Teufelinnen gingen baden. Im Bad kamen Flammen aus ihrem Mund! Die Prinzen spielten; der älteste bat um ein Streichholz. Da ging der jüngste zu seinem Weibe, die gerade kochte. Sie weinte, denn sie dachte daran, dass die Prinzen ermordet werden sollten. Ihr Mann fragte sie, warum sie weinte. Schliesslich erzählte sie ihm alles. Sie sagte: „Geht zum Teich und sehet!“ Er ging alleine hin und sah die Flammen aus dem Munde der Teufelinnen kommen. Da lief er zu seinen Brüdern. Die waren unsicher, ob das Mädchen ein wirkliches Mädchen sei; wollten heimlich weglaufen. Sie bereiteten ihre Pferde. Der jüngste wollte das Mädchen dort lassen; sie aber wollte mit ihm fliehen, weil sie doch keine Teufelin war! Da nahm er sie mit auf sein Pferd.

Die Prinzen kamen auf ihrer Flucht zu einem Platz, den die Teufelinnen nicht erreichen konnten. Die Teufelinnen verfolgten sie. Die Prinzen waren gerade da, die Teufelinnen hinter ihnen her, die Pferde sprangen noch in Sicherheit, aber ihre Schwänze wurden von den Teufelinnen erwischt! Die Prinzen schnitten die Schwänze ab! Sie durchquerten den Fluss; sechs entkamen.

Der Jüngste wollte sich inzwischen auf der Flucht ausruhen und legte sich unter einen Baum, den Kopf im Schosse des Mädchens. Auf dem Baum aber war der König des Himmels: Bhagavân kam herab und raubte das Mädchen. Der Prinz schlief; der Gott hinterliess ihm einen Brief und einen Holzhammer. Als der Prinz erwachte, fand er seine Frau nicht, aber den Brief, in dem geschrieben stand, dass er mit dem Holzhammer einen nahen Baum schlagen solle, bis er bricht. Er tat so; da kam ein „Alter“ von oben: Dein Weib, sagte er, ist bei Bhagavân. Geh und schlage den anderen Baum! Der Prinz ging zu dem, schlug, und es kam wieder ein Alter und sagte: „Ich kann dir nicht helfen! Geh zu jenem Platz und schlage die Erde!“ Er tat so, und es kam ein dritter Alter (vgl. Roy, Bi. 476 ff.); der sagte: „Es gibt nur einen Weg: Bhagavân wird demnächst tanzen. Geh zu ihm; und wenn du gut tanzen kannst, bitte um deine Frau!“ Der Prinz kam am Tanztage zu Bhagavân und zeigte, was er konnte! Bhagavân war zufrieden mit ihm und musste ihm seine Frau geben. Der Prinz ging mit ihr fort -aber er verlor den richtigen Weg. Er ging wieder zurück, und Bhagavân zeigte ihm den Weg. Aber der endete in einem Zauberbeweg: sie kamen nicht heraus aus dem Djangel! Abends gingen sie wieder zu Bhagavâns Palast. Siebenmal ging es so! Da sagte Bhagavân: „Lass deine Frau hier! Ich gebe dir Geschenke für sie!“ Er gab ihm einen magischen Korb mit zwei Ringen: wenn er am Ring roch, sollte seine Frau bei ihm sein. Der Prinz ging weit fort und lebte dort. Er versuchte den Ring -und seine Frau kam. So lebte er glücklich! Er lernte Nachbarn kennen; ein Weib unter ihnen sah den Ring und stahl ihn! Der Prinz aber fand ihn wieder; er versuchte den zweiten Ring: jetzt sollte er sich damit einen schönen Palast erzaubern! Tatsächlich gelang es. Darin lebte er. Die Nachbarn aber vermuteten, dass er zaubern könne. Jenes Weib versuchte, den Prinzen für sich zu gewinnen; sie ging einst durch alle Zimmer, fand die Ringe, roch an ihnen: da kam das Mädchen, staunte, kam aber nie wieder. Der Prinz musste die andere heiraten.

e) Hochzeitsgebräuche

Die wichtigste und schönste Zeit im Leben der Asûr ist die Eheschliessung und die Jahre der Vorbereitung. Schon, wenn ein Knabe 8—10 Jahre alt ist, beginnt die Brautwahl -aber das

bedeutet nicht etwa eine „Kinderhochzeit“ im Sinne des Hinduismus. Man will die Kinder nicht so früh verheiraten, sondern nur verloben, damit die beiderseitigen Eltern einen Grund haben, sich gegenseitig bei den grossen Dorffesten zu besuchen und sich das Leben zu verschönern. Man wählt möglichst die Braut in einem fremden Dorf; das ist zwar nicht nötig, betonte man in Kerakair, aber bei der Kleinheit der Dörfer und dem Zwang des Totemsystems kommt selten ein Brautpaar aus ein und demselben Dorf zusammen.

1) Der Behüter des Knaben, sei es sein Vater oder ein älterer Bruder, geht mit einem Alten, einem „grossen“ Mann seines Dorfes, auf die Wanderschaft der Brautsuche: es ist nicht leicht, die im Alter und Totemsystem passende Braut zu finden, bei den wenigen Stammesgenossen und ihrer zerstreuten Wohnweise! Man achtet auch auf den guten Charakter der Familie, auf die Tüchtigkeit der Frau in der Arbeit, auf ihre Grösse; Schönheit und Reichtum spielen keine Rolle, wenigstens nicht für die wählenden Alten. Auf die Gefühle und den Geschmack des Brautpaares wird keine Rücksicht genommen; und Geld bringt die Braut so wie so nicht mit; dem Brautvater andererseits ist es gänzlich gleichgültig, ob seine Tochter in einer besonders armen Hütte ihres Mannes ein Hundedasein führen muss; er steckt den Brautpreis ein und hat darüber hinaus kein Interesse an seiner Tochter. Was die Brautmutter an Sorgen fühlt, drückt eines der Lieder aus, die am Hochzeitsabend gesungen wurden. Man könnte meinen, dass diese Einrichtungen aus einer Zeit stammen, als der Wohlstand jeder Eisenschmelzerfamilie ungefähr derselbe war. Heute aber ist der Unterschied der Familien recht gross. Und auch die Mission unter den Oraon, die genau so handeln, sieht das Los mancher Tochter als recht hart an. Der Fall, dass der Bräutigam ärmer ist als die Braut, muss häufig sein: hat man doch dafür eine besondere Form der Eheschliessung (s. u.).

In das Haus der Zukünftigen bringen die Brautwerber gleich Reiswein mit, und manchmal bindet der künftige Schwiegervater ihr gleich eine Schnur um den Nacken.

In Kerakair sagte man mir, das zwei „grosse“ Männer zum Haus der Erwählten gehen, es mag auch im selben Dorf sein, und den Brauteltern gleich 2 Anna bringen, manchmal — selten! — sogar schon den Brautpreis von 5 Rs.; und sie versprechen, in einigen Tagen mit zwei Töpfen Reiswein wiederzukommen.

2) Nach der Brautwahl die Verlobung und die Brautschau (bainjurajuri). Der Tag dafür ist ganz beliebig. Die hinduistische Astrologie ist hier in den Bergen noch nicht eingedrungen — und hat hier auch keine Vorläufer.

Die Eltern des Knaben gehen mit einem Dorfgenossen und einigen Töpfen Reiswein zum Hause der Braut. Man achtet unterwegs auf Vorzeichen: ein Schakal z. B. ist Grund, umzukehren und auf diese Braut zu verzichten. Man richtet es so ein, dass man gegen Abend im Dorfe der Braut ankommt. Einer der Männer nur geht zu ihrem Haus und steckt einen Bambusstab in ihr Dach: Bambus ist das Symbol der Fruchtbarkeit. Nach dieser Ankündigung der Verlobungsabsicht kehrt er zu seinen Dorfgenossen in ein anderes Haus des Dorfes zurück, wo sie die Nacht verbringen.

Am nächsten Morgen geht dann die ganze Gesellschaft zum Hause der Braut. Vor dem Hause werden ihnen zur Begrüssung die Füsse gewaschen, und sie treten erst ins Haus, nachdem sie eine Kleinigkeit bezahlt haben (s. o. die 2 a. von Kerakair). Sie begrüssen die Familie der Braut, von rechts anfangend, also wieder umgekehrt wie unser Uhrzeiger (prasavya). Irgend jemand anders als die Brauteltern, die sich noch nicht engagieren wollen, gibt den Gekommenen das zur Verdünnung des Reisweines erforderliche Wasser, und man feiert.

Je zwei Männer von jeder Seite treten sich gegenüber. Jeder legt seine Handflächen zusam-

men: so treten auch die Hindu vor Respektspersonen. Die der Brautseite fragen: „Was habt Ihr uns gebracht?“ Die von der Seite des Knaben antworten: „Wir sahen die Wurzeln, die Zweige, die Blätter. Daher kamen wir“. Das heisst: wir kennen die Familie in ihren verschiedenen Gliedern. Wir kommen wegen der Braut. Aber die Brautseite sagt: „Ich habe nichts gesehen“ -ich habe noch nichts unternommen. Die Sprecher des Knaben: „Wir haben alle guten und alle schlechten Eigenschaften gesehen; wir kommen nicht als Unwissende!“ Wir kennen auch die Mängel der Braut, wir sind uns ganz klar über das, was wir hier erhandeln, kaufen wollen, es wird uns nicht gereuen. Die Zeugen der Braut: „Wenn ihr alles gesehen habt, danach gewählt habt, entschlossen seid, dann lasst uns uns die Arme geben!“ Jeder der vier Männer fasst sein Gegenüber an den Unterarmen, und sie ziehen abwechselnd den rechten und linken Arm mehrfach kräftig hin und her und sagen dabei laut und deutlich: „Ein Eisenband mag zu lösen sein, dies Lederband ist nicht zu lösen!“ Das Lederband (s. o. die Adoption durch den Schmied) gilt als besonders fest; es besteht in diesem Fall, sagte man mir, in den Worten, die gesprochen wurden, ist durch ihre Münder gebunden worden. Dann trinkt man Reiswein wie bei jedem feierlichen Akt der Eheschliessungszeremonie.

Darauf — so erzählte man weiter, obgleich ich die Richtigkeit der Reihenfolge bezweifelte — wird das Mädchen gerufen, und es setzt sich einem Manne von der Seite des Knaben auf den Schoß. Dieser Mann hat dafür 4 a. zu bezahlen, mag er es als Ehre oder als Vergnügen auffassen. Die Männer der Brautseite sagen noch einmal: „Seht ihr alle ihre Fehler?“ Werdet Ihr nicht später kommen und den Brautkauf rückgängig machen wollen mit der Begründung, wir hätten Euch einen ihrer Fehler verheimlicht? Der Brautvater handelt als sehr vorsichtiger Verkäufer, nicht etwa aus liebevoller Sorge für das Glück seines Schwiegersohnes. Die Zeugen des Knaben: „Wir haben alles gesehen und die Braut angenommen!“ Darauf steht der Mann, auf dessen Schoß die Braut gesessen hat, auf, geht rings herum und grüsst jeden einzelnen der Familienversammlung; die Braut folgt ihm; er führt sie sozusagen jetzt als Braut vor und in die Familie ein, er ist der Mittler. Man trinkt, singt, tanzt; die Mahlzeit nimmt man an diesem Tag erst bei Sonnenuntergang. — Jetzt ist der Vertrag geschlossen; aber man kennt keine Busse für den Fall künftigen Vertragsbruches.

Dieser Akt wurde in Kerakair folgendermassen dargestellt: Der Knabe bringt zwei Töpfe Reiswein, begleitet von 4-5 Dorfgenossen und seinen Eltern zum Hause der Braut. Für diese Armen in Kerakair war der Reiswein das weitaus Wichtigste bei dieser ganzen Angelegenheit, und in Jubhipath sah ich dazu später die Praxis! — Man tritt ins Haus — nichts sagen sie von Abend oder Nacht — sondern sie gehen gleich wieder auf den geliebten Reiswein ein: die Frauen der Knabenseite holen das Wasser, und der Knabe selber mischt es mit dem Reiswein. Die Dorfgenossen des Brauthauses kommen zum Verlobungsfest, und der eine der zwei „grossen“ Männer (agúa) von der Seite des Knaben verteilt den Reiswein, erst an die Brauteltern, dann an die Dorfgenossen der Braut, dann an alle. Derselbe Mann oder die Eltern des Knaben fassen seine Hand, führen ihn vor und fragen, ob die Brauteltern oder ihre Dorfgenossen einen Fehler am Knaben finden! Davon war in dem anderen, wesentlich aus Kujam und von dem dortigen alten Priester stammenden Bericht garnicht die Rede gewesen. — Dann erst wird die Braut vorgeführt, und die Partei des Knaben nach Einwänden gefragt. Dann werden schliesslich Knabe und Mädchen vorgeführt, sie stehen beide zusammen, und der „grosse“ Mann fragt sie, ob sie sich wollen. — Das ist wieder etwas Besonderes! Sie stimmen zu. Man schmaust.

3) Beim nächsten Nayakhâni-fest wird die Braut von ihrem künftigen Schwiegervater eingeladen; einige Mädchen von der Partei des Knaben holen sie in dessen Haus. Bei der Ein-

ladung trinkt man einen Topf Reiswein. Auf dem Wege achtet man nicht mehr auf Vorzeichen: der Handel gilt schon als abgeschlossen. Vor dem Eintritt werden ihr die Füsse gewaschen. Sie bleibt 3–4 Tage in ihrem künftigen Heim, spricht mit ihrem Bräutigam, lebt aber nicht mit ihm — er schläft im Jünglingshaus. Sie benutzt diese Tage, um die Verhältnisse des Hauses kennen zu lernen, den Besitz zu erfahren usw. Sie kann alleine weglaufen, sagte man, oder sie wird von den Schwiegereltern und den Dorfgenossern mit Reiswein nach Hause geleitet; sie erhält dabei ein neues Kleid, das etwa den Wert von 1 Re.darstellt. Die Heimkehr ist abends, die Begleitenden bleiben die Nacht im Hause der Braut und trinken und kehren am folgenden Morgen zurück. — Man sprach nicht davon, dass die Braut den Ahnengeistern ihrer künftigen Familie zugeführt oder vorgestellt wird.

In Kerakair liess man diesen Besuch direkt an den der Bräutigamspartei im Brauthause anschliessen. Am nächsten Mittag nach dem Frühstück sagt der „grosse“ Mann: „Ich habe den Bräutigam zu Euch gebracht; jetzt möge die Braut ihr künftiges Haus sehen.“ Man nimmt sie mit, sie geht ohne Eltern, sie arbeitet im Haus. Nach 10–12 Tagen geht sie mit Reiswein und neuem Kleid wieder zu ihren Eltern. Besondere Zeremonien finden nicht statt.

4) Von jetzt an besuchen sich die beiden Familien bei ihren Dorffesten. Es ist die schönste Zeit des Lebens. Zwei Familien sind verbunden — und es ist noch kein Grund zu Zwist: Zwist, Alltag, Arbeit, Sorgen drücken erst später die Ehe.

Dem Hindu, ja sogar dem Oraon und Munda würde auffallen, dass das Brautpaar so Gelegenheit hat, sich zu sehen. Bei der christlichen Oraon-Massen-Hochzeit in Katkahî war es erschütternd zu sehen, wie verstohlen und verschämt sich die Paare gegenseitig beäugen; sie wagen es garnicht, sich offen die Partner ihres künftigen Lebens anzuschauen. Die Missionare bemühen sich, heute wenigstens die jungen Leute durch gegenseitige Berichte über einander aufzuklären — wie im Epos die zauberhaften Schwäne den Prinzen Nala und seine Braut Damayanti.

Schliesslich, nach Jahren, wird der Hochzeitstag festgesetzt. Man wählt einen Tag im Mâgh (Jan. Fe.) nach der Ernte, wenn die Speicherkörbe voll Reis und Hirse sind, wenn die Feldarbeit, die Jagd und Schmiedearbeit noch nicht begonnen hat. Die Eltern setzen den Tag ohne Priester oder devair, ohne hinduistische Astrologie fest, wie sie wollen. Nur nicht am Wochentag der Geburt beider Brautleute. Man berechnet: am so vielten Tage nach dem Vollmond. . .

In Kerakair schilderte man wieder die Portionen Reiswein: zunächst fragt der „grosse“ Mann die Brauteltern wegen des Hochzeitstages — diesmal ohne Reiswein. Wenn die Brauteltern zur Verhandlung über den Tag der Hochzeit bereit sind, verspricht er, in 8–10 Tagen mit Reiswein wiederzukommen.

Solange muss der Wein gären. Wenn der Reiswein fertig ist, kommt er wieder zum Hause der Braut, 6–10 Mann vom Dorfe des Knaben, gelegentlich auch der Knabe selber, gehen mit ihm mit zwei Töpfen Reiswein. Wenn die Verlobung mehrere Jahre dauert (das ist nicht immer der Fall; es gibt Ausnahmen von jeder Regel), dann geht man so jedes Jahr mit Reiswein zum Hause der Braut, bis man schliesslich das *Jahr* der Hochzeit festgesetzt hat. Wenn man soweit ist, verspricht die Partei des Bräutigams, 8 Tage später tekânhari zu feiern: an diesem Tage wird dann der Tag der Hochzeit selber festgelegt. Der „grosse“ Mann verspricht, für die Hochzeit zu sorgen, und geht. Man lässt sich viel Zeit und hat Freude am Umstand.

In Jubhipath aber betonte man mir, dass manchmal diese oder gar beide Parteien nicht im Stande sind, die Kosten der Hochzeit aufzubringen. Dann schicken die Brauteltern ihr Kind ins Haus ihres künftigen Mannes ohne Zeremonie, ohne jedes Fest — und trotzdem gilt es als Ehe.

Das junge Paar bekommt Kinder; aber wenn ihr ältestes Kind heiraten will, dann muss erst die Hochzeit der Eltern nachgeholt werden, sonst erlaubt der Pañch die Hochzeit ihrer Kinder nicht. Das Hochzeitsfest ist ein Tribut an das Dorf.

Über diesen Punkt sagte man in Kerakair: Der Vater des Bräutigams muss 5 Rs. Brautpreis vor dem für die Eheschliessung besonders gewählten pañch zahlen und der Braut ein neues Kleid schicken. Manchmal verspricht er ein Hochzeitsfest, wenn er dazu in der Lage ist. Der Ton war sehr deutlich: meist ist er dazu nicht im Stande.

5) Der Name der eigentlichen Hochzeit ist duílfera: Rückkehr der Sänfte. Das ist aber nur ein Name, nur in Kujam üblich.

Ein guter Redner wird vom Bräutigam ins Brauthaus geschickt, ob alles bereit ist. Er geleitet den Brautzug zum Haus des Bräutigams mit Trommeln. Der Bräutigam und seine Partei erwarten den Zug vor seinem Dorf; man kommt abends an.

Vor dem Hause des Bräutigams hat man das Hochzeitsdach (mándua) errichtet. Man steckt 9 Sâl-zweige in die Erde, drei mal drei in einer Reihe mit je etwa 1,5 m. Abstand; die Löcher für die Stämmchen macht man mit dem Grabstock. Die Stämme sind etwa 4 m. hoch, unten etwa 15 cm. stark. Man schält sie und entzweigt sie; nur oben lässt man eine grüne Spitze. In etwa 2 m. Höhe bindet man Queräste an und bedeckt sie mit Sâl-laub-zweigen als Sonnendach. Um das Dach herum bindet man einen Strick als Symbol der Bindung. An den Mittelpfosten bindet man einen kleinen Bambus und einen Mango-zweig, etwas unterhalb des Laubdaches, Symbole der Fruchtbarkeit. In Jubhipath band man um den Mittelpfosten noch zwei belaubte Sâl-zweige mit einem dicken, zopfartigen Strohseil: wie dieses gut mit dem Mittelpfosten verbunden ist, so soll die Ehe fest verbunden sein; wie diese Zweige grün sind, so soll das junge Paar fruchtbar sein. Darin liegt vielleicht ein Rest der bei vielen Primitiven Indiens üblich gewesenen Baumhochzeit, der Mittelpfosten könnte hier den Baum vertreten, mit dem die Braut vermählt wird vor der eigentlichen Eheschliessung.

Um den Mittelpfosten errichtet man eine kleine Plattform aus Erde und bedeckt den ganzen Boden dieser Hochzeitshütte mit Stroh. Auf diese Plattform stellt später jede Partei je zwei Zeremonialtöpfe (Khalsabandhar), sagte man in Kujam; in Jubhipath sah ich später aber nur zwei Töpfe der Brautpartei. Man nimmt dazu neue Töpfe aus Ton der üblichen runden Form, malt mit Kalkfarbe einige weisse Punktkreise darauf, tut etwas arua-Reis hinein, legt eine kleine Schale als Deckel darauf, legt in die Schale etwas Hirse und stellt darauf ein kleines brennendes Öllämpchen. Aus dem Topf lässt man etwas Reisstroh nach allen Seiten heraushängen. Auch die Geschenke des Bräutigams stellt man dorthin. Driver berichtet, dass man in einiger Entfernung einen Zaun von Sâl-ästen herumzieht, davon habe ich weder in Jubhipath noch bei den Oraon in Dumbarpah etwas gesehen. Und nach ihm wird neben den Mittelpfosten aus Bambus ein Korb voll Erde mit einigen Halmen gestellt.

Ich schildere diesen Hochzeitstag so, wie ich ihn in Jubhipath mitgemacht habe. Was man mir in Kujam und Kerakair etwas abweichend erzählte, merke ich an. Morgens versammelt sich die Bräutigamspartei, und die Männer halten vor seinem Haus erstmal einen Umtrunk unter Trommelmusik. Der Brautzug kommt mit seinen Trommeln an, und die Bräutigamsmutter wäscht den Gästen am Eingang des Dorfes die Füße. Dann geht der Brautzug auf das Hochzeitshaus zu — aber der Eingang wird ihm mit zwei Bambus-stangen (in Kujam sagte man: mit einer Schnur) von der Knaben-partei versperrt. Es gibt einen lustigen Scheinkampf; der wird vom Brautzug nach Zahlung von einer Anna (Kujam: $\frac{1}{2}$ anna) gewonnen. Der Weg ist frei; beide Parteien ziehen zum mandva; die Trommler, eine Reihe Frauen und ein paar Männer schreiten ein paar Mal

langsam unter Gesang um den Mittelpfosten herum, und zwar wiederum umgekehrt wie unser Uhrzeiger (prasavya). Gleich zu Anfang setzen die beiden Mädchen, die die Zeremonialtöpfe getragen haben, diese ins Stroh an den Mittelpfosten (s. Abb. 28, 29).

Alle setzen sich: auf die eine Seite die Männer, sodass ein paar noch im Schatten des mandva bleiben, auf die andere die Frauen, auf die dritte die Kinder. Währenddem geht man herum, begrüßt jeden einzelnen, den rechten Arm schwenkend. Die Männer kauen Tabak; die Frauen rauchen an den herumgereichten Pfeifen (obgleich Hahn berichtet, dass nur Männer rauchen). Die Kinder bekommen Zuckerwasser. Lebhaftes Schwatzen, Umtrunk: „für die Fusswaschung“; man säuft also nicht etwa sinnlos, sondern man trinkt bei fest geregelten Gelegenheiten. Und zwar werden zunächst die Frauen mit Trunk versehen.

Das Brautpaar setzt sich jetzt zusammen, und zwar vor die Haustür; aber man sagt in Jubhipath, dass sie eigentlich im Hause drinnen sitzen sollten. Damit ich aber die Zeremonie sehen und photographieren könnte, sitzt das Paar diesmal draussen. Nach der Schilderung von Kujam geschieht das Folgende aber draussen! Das Paar hat neue Kleider an. In Jubhipath hatte ich sie gekauft, 1,8Rs. für den Mann, 0,10 für die Frau. Das waren die besten, die ein Händler aus einem Nachbardorf gerade beschaffen konnte. Sie sollen drei Jahre halten, ohne dass ein anderes Kleid zum wechseln da wäre.

Die beiden hocken auf Stühlchen, ganz verhüllt von den neuen Kleidern, als Schutz gegen den bösen Blick. Sie werden mit Öl gesalbt, das man in einem Messingtopf hält: die Haare, der Rücken, die Arme, und sie werden danach gekämmt; er von einem Mann, sie von einer Frau. In Jubhipath handelte es sich um ältere, längst in Ehe zusammen lebende Leute, die nur bisher nicht im Stande waren, die Kosten für die Feier aufzubringen. Dementsprechend wurden sie von Erwachsenen geölt. In Kujam betonte man, dass die beiden Salbenden gleichalterig mit dem Brautpaar sein sollen, dass neben der Braut eine Freundin, neben dem Bräutigam ein Freund sitzen solle, dass ein Mädchen von der Partei des Bräutigams die Braut und ihre Freundin, ein Mädchen der Brautseite den Bräutigam und seinen Freund salben solle, dass man Reiswein trinkt, die ganze Versammlung singt, dann der Bräutigam ins Haus, die Braut zu der Stelle geht, wo der Brautzug die Nacht im Dorf verbracht hat: das ist oft eine Art Pferch von belaubten Zweigen; ich sah sie in dieser Zeit öfter in den Dörfern auch der Oraon und Munda. Der Gesang soll eine lebhafte Warnung an die Partei des Bräutigams enthalten, es sich gut zu überlegen; darauf antwortet man aber nicht mehr. In Jubhipath stand ein Alter neben dieser Szene und sang. Nach der Salbung ging er gefolgt von dem wieder tief verhüllten Brautpaar durch die ganze Versammlung, und die drei grüssten jeden Einzelnen. Dann ging das Paar schleunigst ins Haus — um sich vor dem bösen Blick zu schützen (s. Abb. 30).

All dies — betonte man in Kujam und Kerakair — soll des Abends, am Vorabend des eigentlichen Hochzeitstages stattfinden, und das wird die richtige alte Sitte sein. Aber auch in Dumbarpath sah ich diesen Anfang der Hochzeit, und zwar die Ankunft des Brautzuges aus einem anderen Dorf, am Morgen stattfinden, bei freilich christlich gewordenen Oraon. Man erklärte mir in Jubhipath: wenn das Paar aus *einem* Dorf stammt (wie in diesem Falle), so kommt der Brautzug morgens an, und dann kann man etwa um 1 Uhr das Schweineopfer vollziehen — was für die Versammlung offenbar der wichtigste Moment war, in Kujam aber garnicht erwähnt wurde. Wenn der Brautzug aus einem anderen Dorf kommt, soll er abends eintreffen, und das Opfer findet morgens statt.

In Kerakair lautete der kurze und wieder sehr realistische Bericht über diesen Vorabend: der Bräutigam geht zum Haus der Braut — hier ist also Regel, was mir in Kujam als Ausnahme

erzählt wurde (s.u.). Dort ist ein mandva mit neun Pfosten errichtet worden. Der Bräutigam bringt seine Leute, ferner ein Schwein, sieben Töpfe Reiswein, 36 seer Reis und 3 seer Hirse mit: alles dies dient zum Essen für die Brautpartei. Die Partei des Bräutigams muss sich ihr eigenes Essen ausserdem mitbringen. Das heisst: der Bräutigam hat für die Verpflegung zu sorgen, und es ist genau vorgeschrieben, was er für die Brautseite zu leisten hat. Nach dem Fusswaschen stellt man den Reiswein in die Ecken des mandva — das tat man in Jubhipath nicht — und einer macht ihn fertig, wobei die Seite des Bräutigams das Wasser beizubringen hat. Der „grosse“ Mann verteilt dann den Reiswein: erst erhält die Seite der Braut; nur wenn dann noch etwas übrig ist, erhält es die Seite des Bräutigams. Die Nacht verbringt die Partei des Bräutigams in einem Verschlag oder Pferch.

6) Das Schweineschlachten ging in Jubhipath folgendermassen vor sich: man hatte nach tagelangem Suchen in einem Nachbardorf ein schönes Schwein erhandelt. Zwei Mann hatten es am Morgen an einer Tragstange mit den Hinterbeinen festgebunden, geholt und so an einem schattenlosen Platz dicht bei der Versammlung hingelegt. Das arme Tier schrie und zappelte erst fürchterlich, im Laufe der Zeit wurde es still. Jetzt brachten die Zwei es mit der Tragstange vors Hochzeitshaus.

Der Mahato, der, soweit ich verstanden habe, bei dieser Hochzeit die Rolle des Bräutigamvaters spielte, salbte sich und einem Alten das Haar mit Öl. Das Schwein wurde mit seinen gefesselten Hinterbeinen auf den Rücken gelegt, sodass sein Kopf vor der Haustüre lag. So sollte es einige Reiskörner fressen, die der Mahato und der Alte ihm auf die Schnauze streuten, indem sie die Ahnengeister anriefen. Das tat es natürlich in dieser unmöglichen Lage nicht. Da öffnete ihm der Mahato mit einem Knüttel die Schnauze und streute ein paar Körner hinein. Dann nahm er ein Beil und schlug ihm gegen den Kopf. Unter dem vorspringenden Dach konnte er nicht stark genug schlagen. Man zog also das Tier weiter vom Hause fort, und ein anderer gab ihm noch einen starken Schlag auf den Kopf. Man lässt es jetzt nicht ausbluten, sondern zieht es etwa 50 m. vom Hause fort (s. Abb. 31).

Vor der Tür, eigentlich im Hause, hockten der Mahato und der Alte sich zusammen, reinigten ein Plätzchen, legten ein Lianenblatt nieder und opferten auf ihm etwas Reis und Wasser für die Ahnen. Ein dritter Mann hockte einen Schritt abseits, nahm dann das Blatt und legte es auf das Dach über die Tür. Man hatte gesagt, dass die Tür der Sitz der Ahnen ist (s. Abb. 32).

Jetzt wurden dem Schwein die Borsten abgebrannt. Die Jünglinge haben die Aufgabe, das Schwein weiter zu behandeln. Einer wäscht es zunächst recht sparsam mit Wasser ab, dann bedeckt man es mit etwas Senfstroh und verbrennt dies; kratzt mit Steinen und Tonscherben die Borsten und die obere Haut herunter, brennt die noch übrigen Borsten mit Zweigen ab, wäscht wieder mit Wasser und zerlegt das Tier kunstgerecht mit dem Kriegsbeil.

7) Jetzt kommt die wesentliche Zeremonie der Eheschliessung, die die Hindu sindûr-dân nennen. Man legt vor die Haustür unter die Traufe ein Joch und auf jedes Ende ein Bündel des harten Grases, das man auch zum Dachdecken verwendet. Das Brautpaar hockte sich — und zwar in ihren alten Kleidern, aber doch mit verhülltem Kopf wie vordem — vor die Tür auf den Boden, obgleich Stühlchen daneben standen. Und der Mann, der eben den Blattteller aufs Dach gelegt hatte, macht jedem von ihnen mit sindûr (Mennige) einen Tupfen auf die Stirn. Er hat den Stoff in der linken Hand auf einem Blatt. Dann erhebt sich der Bräutigam und zeichnet mit dem sindûr seine Braut; dann erhebt sich die Braut und zeichnet den wieder niedergehockten Bräutigam (s. Abb. 33).

Darauf stellt sich das Paar auf das Gras auf das Joch mit dem Gesicht zur Tür. Der Alte

tritt hinter sie und sprengt ein paar Tropfen Wasser über sie — und schleunigst flüchten sie mit grossen Schritten ins Haus und bleiben den Rest des Tages drinnen. Jetzt sind sie rite verheiratet und haben sich keinen weiteren Zeremonien mehr zu unterziehen. Es war merkwürdig, dass die Versammlung sich um diesen wichtigen Akt garnicht kümmerte (s. Abb. 34).

In Kujam berichtete man mir über diesen Akt, dass um die Zeit des Hahnenschreies, d.h. zwischen 4-5 Uhr am folgenden Morgen, das Paar mit Freund und Feundin sich auf Stühlchen niederhocken, während alle umhersitzen. Ein Mädchen verdeckt die Stirne der Braut und gibt sie erst nach Zahlung von 1/2 a. frei. Der Bräutigam macht dann mit dem kleinen Finger der rechten Hand den sindûr-tupfen auf ihre Stirn, und die Braut mit dem kleinen Finger der linken Hand auf seine; dabei führen ihnen ihre Begleiter die Hände. Das Paar geht dann ins Haus. Man betonte auf Nachfragen, dass man die Kleider des Paares nicht verknotet, dass man das Paar nicht wie die Oraon mit Wasser besprengt, dass das Paar nicht von einer Decke verhüllt wird bei dieser Zeremonie.

Dann trinkt man zwei Töpfe Reiswein. — In Kerakair erzählte man: Bei Sonnenaufgang fragt der „grosse“ Mann nach der Braut; sie wird aus ihrem Haus geholt. Auch der Bräutigam kommt mit seinen Freunden zum mandva. Dort wird das Paar auf ein Joch gesetzt und mit Öl gesalbt. Ein Mann, der mit beiden Seiten befreundet ist, steht auf und sagt: „Jetzt gehört die Frau dem Mann“. Er belehrt sie, treu zusammen zu bleiben, lässt den Mann die Hand seiner Frau fassen, knotet die Enden ihrer Kleider zusammen, und wieder geht er gefolgt von dem Paar rings herum und grüsst jeden Einzelnen der Festversammlung. Das Paar geht ins Haus. Dann beginnt man zu feiern — schon jetzt vom frühen Morgen an. Das Bemerkenswerteste an der Kerakair-hochzeit ist, dass nur die Leute des Tiger-totems sindûr verwenden. Aus diesem Totem stammte auch ihr alter Priester.

8) In Kujam berichtete man weiter: jetzt hat die Zahlung des Brautpreises zu geschehen. Das war in Jubhipath schon vor Jahren erledigt worden. Die pañch der beiden Parteien setzen seine Höhe fest: bezahlt werden 5 Rs., aber die Seite des Bräutigams bietet zunächst 4 Rs., davon zwei für die Brauteltern, eine für ihren pañch und ihr Dorf, eine für einen ihrer besten Verwandten: der muss ihr dafür eine Kuh schenken, die das persönliche Eigentum der Frau bleibt. Dieser Verwandte ruft den Bräutigam in sein Haus und zeigt ihm die Kuh; später — nach der Hochzeit — kommt dann eines Tages das junge Paar zu ihm, bringt ihm Reiswein und ein neues Kleid, isst bei ihm und holt sich die Kuh.

Jetzt erst geht die Sonne auf, und das Brautpaar soll beim Kochen helfen; es soll nicht faul dasitzen. Ein Topf Reiswein wird zwischen 9 und 10 Uhr „beim Waschen“ getrunken. 5 Töpfe Reiswein erhält der pañch, 4 trinkt man im Laufe der Nacht.

Etwa um 2 Uhr bringen die Dorfgenossen dem Brautpaar Geschenke, was immer jeder will. Dazu wird wieder ein Topf Reiswein getrunken. Man hat aber — sagte man mir auf Nachfrage — keine siebenteilige Hochzeitsmatte, keine Dhâtmo katnâ Zeremonie, keinen Scherzkönig, Götterpferde usw. wie die Oraon. Priester und devair haben mit der Hochzeit nichts zu tun.

9) Während der Nachmittagsstunden wurden in Jubhipath alle Hochzeitsgäste um das mandva vom Mahato mit Öl eingerieben; mit grosser Wonne liessen sie sich den Rücken massieren. Gleichzeitig gingen zwei Männer, von jeder Partei einer, und zwar waren es die beiden, die dem Mahato vorher beim Ahnenopfer geholfen hatten, herum, und fragten in jeder der vier Ecken des mandva, ob man das Schwein zum Schmaus bereiten solle, oder ob jemand lieber anderes Essen wolle. Sie standen dabei neben einander mit bittend zusammengelegten Händen. Je zwei Angeredete erhoben sich, erklärten ihr Einverständnis und hockten sich wieder nieder. Vor die

Gefragten hatte man einen Blattteller mit etwas Reis und einem Stückchen Safranwurzel gestellt (s.o. Entsühner). Die Gefragten berühren dies jetzt, und die Fragenden giessen ihnen etwas Wasser über die Hände: damit ist die Einladung zum Schweineessen angenommen. Es ist die Zeremonie, die beim altindischen Vertragsschluss üblich ist; eigentlich reichlich feierlich für diesen Anlass!

Darauf erfolgt der Umtrunk „für die Hochzeitszeremonie“ (s. Abb. 35).

Inzwischen ist die Zerlegung des Schweines fertig. Der Kopf und die am Brunnen einmal durchgespülten, aber noch heftig duftenden Därme werden in einem Messingtopf an der Schlachtstelle gekocht. Man legt ein paar Blätter als Gewürz dazu und rührt von Zeit zu Zeit. Das ganze übrige Schwein wird in Nuss-grosse Stücke zerteilt, auch die Haut und die Knochen bis auf die zu harten Röhren, und für jedes Haus verteilt: man legt für jedes Haus ein Blatt hin, und auf jedes Blatt kommt etwas Fleisch, Fett, Knochen -sehr gerecht!

Inzwischen geschieht um die Hochzeitshütte: der Gruss, der Gesang, der Trunk „für die Mütter“.

Das Fleisch vom Kopf des Schweines wird jetzt ins Haus gebracht, einige Brocken davon werden auf einen Blattteller gelegt, und drei Blatttöpfe mit Reiswein dazugestellt als Opfer für den Sonnengott, Arhabuda und seine Frau, das Paar der Urahnen. Man weigerte sich, dieses Opfer vor dem Hause stattfinden zu lassen. Man rückte nur innerhalb des Hauses bis direkt an die Tür. Aber auch da war es zu dunkel zum Photographieren — es war schon später Nachmittag. Der Mahato spendete und rief die Ahnen diesmal mit den Namen der Grosseltern des Bräutigams an: „Wir geben Euch hier Speise und Trank; Ihr mögt es im Jenseits verteilen; Ihr seid unsere Ahnen“. Die Blatttöpfe werden dann im Hause da, wo der Reistopf neben dem Herde steht, aufbewahrt: das ist also die Stelle des Hauses, von der die Munda eine schärfer ausgeprägte Vorstellung als dem Sitz der Ahnengeister im Hause haben. Ob ich wirklich richtig verstanden habe, dass hier dem Sonnengott geopfert wird? Mein Übersetzer sagte: Bhagavân; sollte es nicht Bapahâri sein, wie beim Phagua? Dem Sonnengott werden doch sonst nur weisse Hühner geopfert! Dies Bedenken kommt mir leider erst jetzt beim Schreiben.

Danach wird das Gekochte, Reste des Kopfes und die Därme, klein zerhackt verteilt. Zwei Männer gehen umher und geben zuerst den Frauen und Kindern, dann den Männern ein wenig in bereitgestellte Blätter. Einige verzehren es gleich. Auch eine anwesende Oraon-familie isst mit: das Fleisch ist von einem Asûr-mann gekocht worden und gilt deshalb als rein. Freilich Reis und Reiswasser würde der Oraon nicht nehmen, sagte man mir. Das übrige Fleisch kocht jede Familie für sich alleine. Es ist also kein allgemeiner Schmaus.

Darauf erfolgt ein Umtrunk „zur Reinigung des Mundes“. Dann ist die Zeit zum Sammeln der Geschenke: ein paar Kupfermünzen. Dann verabschiedet sich die Brautpartei ohne weitere Zeremonie. Die Braut bleibt bei ihrem Mann. Man speist und feiert, und zwar sind in Jubhipath keine Tänze üblich, sondern nur Gesang und Trinken. Vor meiner Hütte sassen die Männer um ein Feuer, die Frauen um ein anderes, und es erscholl -nicht schön, aber laut-Wechselgesang bis spät in die Nacht. Kinder spielten weiter weg um ein drittes Feuer.

Der Inhalt der Gesänge war etwa folgender:

1) Der Mond geht auf- die Sonne geht unter. Die Tochter wird geboren- und wird verheiratet. Das sieht nach einer typischen hinduistischen Strophe aus: Naturgleichnis und Moral in Parallele gesetzt. Als „Sinn“ wurde mir erklärt (man bedenke allgemeine Trunkenheit; an ein wörtliches Diktieren war garnicht zu denken): Die Tochter bringt Gewinn: dem Vater den Brautpreis, dem Manne die Arbeitskraft.

2) Da ist ein Baum mit schönen Blüten und Früchten. Papageien kommen zu ihm zum

Fressen. 10 Brüder kommen mit ihren Frauen, pflücken Blüten und Früchte (auch Blüten werden ja oft gegessen), die Frauen bereiten die Speisen zu: die Brüder freuen sich.

3) Der Bruder klagt: meine verheiratete (ältere) Schwester ist nicht bei meiner Hochzeit; alle Schönheit fehlt.

4) Affen sammeln sich auf einem Baum, eine grosse Herde. Jäger kommen, warnen sie, geht weg, sonst werdet ihr getroffen. Die Parteien der Affen und Jäger singen abwechselnd.

5) Die Mutter klagt: Der Brautpreis ist bezahlt, ich muss meine Tochter lassen! Gebt ihr gute Speise und Trank mit auf den Weg.

10) Das Fest dauert manchmal noch einen zweiten Tag, sagte man in Kujam -bei Oraon und Munda bis zu fünf Tagen!

Das mandva wird ohne besondere Zeremonie abgebrochen.

Am nächsten Phagua-fest geht das junge Paar zur Familie der Braut mit Reiswein, fügte man in Kujam hinzu.

Nach Driver trinkt und tanzt die Hochzeitsgesellschaft den ganzen Tag; in der Dämmerung giessen zwei Brautjungfern Wasser über das auf dem Joch stehende Paar, und danach macht das Paar sich die sindûr-flecken mit dem kleinen Finger der rechten Hand auf die Stirn.

11) In Kujam berichtet man: ist der Bräutigam zu arm, die Braut aber wohlhabend genug, so findet die andre, chárbiyar, genannte Form der Hochzeit statt. Die Eltern des Knaben bezahlen den Brautpreis und den Reiswein, aber der Brautvater den Reis und, was sonst dazu gehört. Die Partei des Bräutigams geht am Abend zum Haus der Braut, und die Hochzeit findet dort statt. Man errichtet zwei mandva's. Die Hochzeit findet im mandva der Braut statt. Vor dem Haus des Bräutigams wird das andere mandva errichtet, und das heimkehrende Paar umwandelt es drei bis vier Mal im umgekehrten Sinn, wie unser Uhrzeiger geht (prasavya).

f) T o d u n d B e s t a t t u n g

1) Wenn ein „Grosser“, d. h. ein alter Mann oder auch eine alte Frau von Ansehen vor dem Sterben Sinnloses stammeln, dann hören die umstehenden Angehörigen manchmal Worte heraus wie: Gold, Silber, Kupfer. In solchem Falle muss man dem Sterbenden ein Stück oder eine Münze des entsprechenden Metalls in den Mund legen. Aber niemals Eisen, „weil Eisen seine Seele ist“, d. h. fügte man als Erklärung in Kujam hinzu: er soll sterben, man soll ihn in Frieden sterben lassen, er leidet, man soll es kurz machen. Also soll man keine Seele, kein Leben in ihn neu hinein tun. Das ist die einzige wesentliche Äusserung der Eisenschmelzer über ihr Eisen. Es ist ihre Seele, ihr Leben; aber nur im Angesicht des Todes wird es ihnen Problem. Manchmal verschluckt der Sterbende das Metall, oder er stösst es wieder aus dem Mund; dann knotet man es in ein Tuch und gibt es so mit ins Grab.

2) Die Leiche des Verstorbenen wird nicht gewaschen, sondern nur in neues Zeug gekleidet und möglichst am Tage des Sterbens noch begraben oder verbrannt. Die Asûr kennen beide Bestattungsarten; heute überwiegt das Begraben aus dem banalen Grund, weil es billiger ist. Als Regel gilt: Kinder und Unverheiratete und Jungverheiratete sollen begraben, „Grosse“ sollen verbrannt werden (Kujam). Nach Driver dagegen wird am Ufer eines Flusses verbrannt, wer durch Alter, Zufall oder Gewalt stirbt; wer durch Krankheit stirbt, wird unter drei grossen Steinen begraben. Hahn kennt nur Verbrennen, ohne dass manchmal Knochen danach aufgehoben würden.

3) Das Grab wird sofort gegraben, ein bis zwei Meter tief, die Leiche auf eine Art Leiter ge-

legt, zusammen mit dem Essgeschirr, dem Schmuck, und in den Kleidern des Verstorbenen (Kujam), und mit einem Blatttopf mit gekochtem Reis. Unter seinem Essgeschirr versteht man einen Nickelteller (s.o. Geburt). Man gibt aber kein Eisen, keine Pfeile, kein Gold und kein Silber mit ins Grab, allenfalls einige Kupfermünzen. Und einem „Reichen“ kann man einige Silberrupees in den Mund legen, aber erst, wenn die Leiche im Grab liegt (Jubhipath). Man gibt dem Toten möglichst ein neues Kleid mit; daher erklärt man die Sitte, dass die Lebenden ihre gelegentlich neuen Kleider stellenweise mit Safran gelb färben und beflecken: man will nicht in den neuen Kleidern als Toter erscheinen (Gelb ist aber die Farbe der Sonne, der Reinheit, des Goldes).

Diese Dinge gibt man dem Toten mit „weil er sonst uns im Traume quälen könnte“; man will nicht mehr an den Verstorbenen erinnert werden, man kann die Dinge doch nicht mehr benutzen (Jubhipath). Die Sachen des Toten wollen wir nicht mehr sehen, der Tote braucht seine Sachen (Kujam).

In Kerakair leugnete man, dass man dem Toten Kupfermünzen mitgibt.

Vier Männer — in Jubhipath nur zwei — tragen die Bahre, klagend zieht das Dorf hinterher, auch Frauen und Kinder dürfen folgen, jeder der will: es ist ja keine Angelegenheit der Göttheiten oder der Elementargeister, kein Opferfest, von dem die Frauen ausgeschlossen werden. Draussen vor dem Dorf setzt man die Bahre einen Augenblick an einer Stelle nieder. Diese Stelle hat später ihre besondere Bedeutung. Man legt die Leiche ins Grab, deckt sie sofort mit Erde zu, natürlich mit der Hacke, gibt die Kleider usw. mit ins Grab: man legt sie an die Seite des Toten. Die Leiche liegt gestreckt, das Gesicht zum Himmel, und zwar — sagte man in Kujam — mit dem Kopf nach Osten im Dorf Dohapath: dort schlafen die Asûr auch in dieser Richtung liegend, in Sakuapani und Kujam aber mit dem Kopf nach Norden (dort liegt man im Schlaf beliebig); in Jubhipath gab man mir an: der Kopf gehöre nach Süden, und in Asûrtoli: Norden oder Süden beliebig, während die Munda nur den Norden anerkennen.

Beim Zudecken des Grabes hilft jeder, und irgendeiner sprengt Wasser darüber (Jubhipath), und zwar tut dies jeder aus einem Blatttopf und wirft etwas Tabak in den Mund der Leiche am Grab (Asûrtoli). Der mitgebrachte gekochte Reis wird auf das Grab gestreut, ohne den Blatttopf (Kujam). Man streut etwas Reis und Hirse (gundli) aufs Grab, und zwar so, dass man damit das Bild des Verstorbenen zeichnet; ferner stellt man einen Topf mit Wasser aufs Grab und streut gerösteten Mais und Reis hin (Kerakair). Man legt drei Steine auf das Grab, die etwa 30 cm Durchmesser haben, zum Schutz dagegen, dass die Schakale kommen und die Leiche blossscharren (Kujam). Man legt aber drei Reihen von Steinen aufs Grab gegen die Schakale, sagte man in Kerakair, und dem entsprachen die Gräber, die ich dort, in Jubhipath und Asûrtoli sah. Und zwar — betonte man in Jubhipath — tut man das auch bei Kindergräbern. Die Steine werden später für andere Gräber neu verwendet: so findet man auf einem heutigen „Asûrfriedhof“ nur 2—3 Gräber mit ihren Steinen. In Jubhipath hat man zwei solche Friedhöfe: einen für die Verheirateten; und einen für Unverheiratete, so alt sie an Jahren sein mögen, und solche, die ohne sindûr, ohne Hochzeitsfest verheiratet sind. In Kerakair haben die Asûr auch zwei Friedhöfe, für jeden tola einen; ich sah nur einen, ca. 50 m. nördlich vom Dorf; die meisten Steine waren angeblich den Abhang hinuntergerollt. Bei Asûrtoli hatte man nur *ein* erhaltenes Grab im Sand des tief eingeschnittenen Bachbettes. Andere sind fortgespült worden. Der eine Friedhof, den ich in Jubhipath sah, lag ca. 10 Minuten vom Dorf entfernt im Djangel des Bergabhanges. Da lagen noch die Reste einer zerbrochenen Bahre und am Kopfe eines Grabes ein Topf: man stellt einen neuen Topf mit Wasser aufs Grab, aber, sagte man in Kerakair, keine Zahnputzhölzer,

wie ich sie mit Baumwolle und Reis bei einem neuen Bhuimhargrab bei Jairagi sah. Der Topf muss bleiben; die Steine kann man neu verwenden, sagte man mir in Jubhipath. Auch in Asûrtoli soll ursprünglich ein Topf am Grabe gewesen sein. In Jubhipath sagte man, dass man im Wasser etwas Kuhdung auflöst, um damit auf das Grab zu sprengen, damit kein Tier das Grab beschädigt: das sieht nach hinduistischem Einfluss aus (s. Abb. 36—37).

4) Nach der Bestattung gehen alle nach Hause, waschen sich und versammeln sich wieder vor dem Sterbehaus. Dort legt man ein Holzfeuer auf die Hacke, mit der man das Grab geöffnet und geschlossen hat, stellt daneben einen Tontopf mit Öl und ein Stück Safranwurzel. In das Feuer legt man einen toten Krebs. Einer nach dem anderen tritt heran, taucht die Finger ins Öl, reibt sich damit die Hände, hält sie über das Feuer, reibt dann mit den Händen am Stiel der Hacke entlang und grüsst jeden Einzelnen der Trauerversammlung. Wenn alle wieder sitzen, bringt man Reiswein und tröstet sich (Kujam).

In Jubhipath ist der entsprechende Ritus, wie man sich vom Toten und der Unreinheit des Friedhofes befreit, ausführlicher. Für alle Verstorbenen, ausser kleinen Kindern, gilt folgendes: Bei der Rückkehr ins Dorf wäscht sich jeder unterwegs die Hände und reibt die Handflächen mit Safran. Bevor nun das Dorf wieder erreicht wird, wird an der Stelle halt gemacht, wo man die Leiche beim Hinaustragen einen Augenblick abgesetzt hatte. Die beiden Leichenträger haben jetzt einen Strick über die Schulter statt der Bahre. Ein Alter wirft arua-Reis über ihre Köpfe, nicht der Priester, der im wesentlichen mit den Elementargeistern zu tun hat. Der Alte geht einmal um sie herum im umgekehrten Sinn wie unser Uhrzeiger (prasavya) und fragt sie, ob sie ihre Last schon abgeworfen haben. Sie verneinen. Er geht ein zweites Mal herum, fragt und erhält wieder ein Nein. Er geht ein drittes Mal herum, fragt, und diesmal antworten sie „ja“ und zerreißen den Strick. Einer von ihnen hat ein Ei. Ei und Strick werden in der Richtung des Grabes fortgeworfen. Ähnliches geschieht in Kerakair: Beim Halt an der Dorfgrenze auf dem Rückweg vom Friedhof bindet einer einen langen Strick aus Baumwolle um die ganze Trauerversammlung; jeder fasst den Strick, und gemeinsam zerreißen sie ihn. Alle Stücke bleiben dort liegen. „Jetzt haben wir unsere Pflicht getan; lass uns in Ruhe!“ sagen sie dabei. Die „Bindung“ an den Toten, die Verpflichtung gegenüber dem Stammesgenossen ist nicht mehr.

In Jubhipath wird die Zeremonie des Feuers auf der Hacke nur für Verheiratete vollzogen. Dabei stellt man drei Blatttöpfe mit Öl bereit, einen für die eigenen Stammesgenossen, einen für Angehörige anderer Stämme, wenn solche im Dorfe anwesend sind, einen für die eigenen Frauen- und gegebenenfalls einen vierten für die fremden Frauen. Die Verbrennung des Krebses soll bedeuten, dass die Hinterbliebenen im Sterbehaus von jetzt an wieder Fleisch und Fisch essen dürfen. Den Reiswein trinkt man nur aus einer ungerade Zahl von Töpfen (3, 5, 7 oder 9), und zwar sprengt damit einer über den Kopf des anderen, der andere führt dann den Rest des Reisweins zum Munde, ohne zu trinken, und wirft den Rest über den eigenen Kopf fort. In Asûrtoli machen die Asûr nach der Feuer-krebs-zeremonie ein Loch in die Erde direkt vor der Tür des Sterbehauses, und jeder, zuerst der Sohn des Verstorbenen, wirft einen Stein hinein. Schliesslich wird das Loch zugedeckt. Das ist wohl ein begrabener Steinhaufen als Sitz des Ahnengeistes; eine Verkümmern einer „Megalith-idee“; und zugleich ist hier die Türschwelle die Stätte des Ahnengeistes (s. o.).

5) Auf dem Sterbeplatz, d. h. auf der Stelle im Haus, wo der Tote sein Leben ausgehaucht hat, streut man Asche, sobald der Tote aus dem Haus getragen wird, und schliesst dann sorgfältig die Tür des Hauses. Wenn die Frauen vom Friedhof (resp. Verbrennungsplatz) heimkehren, beobachten sie zunächst genau die Asche: wenn sie in ihr Abdrücke sehen, die wie die Fusspu-

ren einer Katze aussehen, so wissen sie: ein Zauberer war hinter dem Toten her und hat ihn getötet. Sehen sie die Spur einer Ziege, so schliessen sie, dass die Ahnen mit ihren Opfern unzufrieden waren und den Tod verursacht haben. Erkennen sie die Füße eines Huhns, so hat Barpahâri den Toten geholt. Gleicht die Spur der einer Kuh, so war der Ahnengott ärgerlich und hat den Toten genommen. Sehen sie aber gar keine Spuren, so hat der Sonnengott ihn zu sich genommen, keiner hat ihn gewaltsam getötet (Kujam). Diese Aschenschau ist in Kerakair etwas anders: sieht man irgendwelche Tierspuren, so ist der Verstorbene von Geistern getötet - Einzelheiten konnte man mir nicht angeben. Aber das mag im grossen Ganzen nur eine Zusammenfassung der Kujam-Erkenntnisse sein. Wenn die Frauen dagegen den Abdruck einer Rupee sehen, so bedeutet das natürlichen Tod: „es war seine Zeit“. Zeigen die Spuren ins Haus, so kann die Krankheit (d. h. doch wohl der betreffende Dämon) wiederkommen; zeigen sie nach aussen, so besteht kein Grund zu solcher Furcht.

Man betonte in Jubhipath, dass dies Orakel nicht bei Kindern, wohl aber bei solchen befragt wird, die ohne Riten verheiratet waren. Man nannte es hier einen „guten“ Tod, wenn sich keine Zeichen in der Asche zeigen, und sprach von Geistern, wenn sich Spuren von Katze, Hund oder dergl. erkennen lassen. Was man auch sieht, tun können die Hinterbliebenen nichts dabei.

6) Wenn man die Leiche einen Augenblick an der Dorfgrenze auf der Bahre niedersetzt, was in Kujam nicht unbedingt notwendig ist, so wartet man solange, bis der Erbe, das Oberhaupt der Hinterbliebenen, überlegt hat, ob er noch am selben Tag, oder 10 Tage später das Familien- trauerfest abhalten will. Es ist für die in anderen Dörfern wohnenden Sippen-genossen nicht möglich, am selben Tag an der Trauerfeier — mein Dolmetsch bezeichnet sie mit dem Samskr̥t-wort Daśkarma, „10-Tage-ritus“ — teilzunehmen. Aber das Abwarten der 10 Tage ist kostspielig, denn jeden dieser 10 Tage muss man dem Toten an dieser Stelle, wo die Bahre niedergesetzt wurde, Reis und curry als Opfer hinstellen und darf es nicht etwa wieder fortnehmen. Nach den 10 Tagen findet dann das Familienfest statt: man macht noch einmal die Feuer-Krebs-zeremonie, schlachtet ein Schwein, trinkt Reiswein, klagt, rasiert sich — was man inzwischen unterlassen hat — schneidet sich die Haare (s. o. Geburt) und nimmt ein Bad als Abschluss der Trauer.

In Kerakair findet diese Feier nach „einigen Tagen“ bis zu einem Monat statt. Im Sterbehaus wird Reiswein getrunken; die Verwandten kommen von Ferne, man schert sich und rasiert sich. Aufs Grab stellt man etwas Reis mit Gemüse in einem Blatttopf, und die Verwandten legen noch etwas Erde aufs Grab, wie es die Dorfgenos-sen schon bei der Bestattung getan haben. Dann feiert man.

In Jubhipath kann man von 10 Tagen bis zu einem Jahr oder gar noch länger warten, aber einmal muss diese Feier veranstaltet werden. Täte einer es nicht, so würde er nicht vom Stamm zur Hochzeit zugelassen werden. Die Verwandten kommen ohne ausdrückliche Einladung. Die Absicht spricht sich herum. Die Männer scheren sich (mit dem Rasieren wartet man nicht so lange!), schlachtet ein Schwein und feiert. Bei Verbrennung der Leiche findet dies Fest dort am selben Tage noch statt. Auch in Asûrtoli kann man bis zu einem Jahr warten: zur Feier muss hier der Entsühner gerufen werden. Erst bei dieser Feier findet hier eine Strick-zeremonie statt, die in Kerakair am Todestage selber stattfindet.

7) Die Asûr haben keine Zeremonie, um den Geist des Verstorbenen einzuladen, ins Haus der Familie zurückzukehren. Er kommt allein, sagte man mir in Jubhipath. Sie haben auch keine zweite Bestattung unter Abwarten der Winterzeit, wie es sonst in Chota-Nagpur meist Sitte ist. Und nur in Kerakair berichtete man mir von der typischen Chota-Nagpur-sitte, dass man etwas Erde vom Grab in einem Topf zum Hargari-Platz in Neterhat bringt: die anderen

Dörfer und Totem der Asûr kannten keinen Platz, auf dem die Gebeine ihrer Ahnen seit Urzeiten ruhen.

8) Die Bestattung einer Schwangeren oder im Kindbett verstorbenen Frau hat ihren besonderen Ritus (Kujam). Man bringt die Leiche zu einem besonderen, abgelegenen Platz im Djangel, der zu nichts sonst zu gebrauchen ist. Dort gräbt man ihr ein Grab, mit dem Kopf nach Norden. Man schliesst ihre Augenlider mit Dornen und sticht Dornen in ihre Fusssohlen. Man gibt ihr ihren Teller und ein neues Kleid mit. Man legt — wie auch sonst — drei Steine aufs Grab. Solange das Grab noch offen ist, werden drei Kücken durch Umdrehen des Halses geopfert für die Churail, den bösen Geist der Verstorbenen, und nach drei verschiedenen Richtungen fortgeworfen. Dabei sagt man: „Jetzt gehörst du nicht mehr in unser Haus, komm nicht wieder zu uns, bleib hier!“ Später opfert man ihr aber nicht mehr und streut ihr keinen Reis aufs Grab. Sie soll ja nicht mehr herauskommen; die Augen hat man ihr geschlossen und das Gehen unmöglich gemacht. Man kehrt zurück, jeder wäscht sich und zerreibt irgend ein Blatt zwischen den Händen. Man klagt wohl, aber es findet sonst keine Trauerzeremonie statt, und es gibt keine Versammlung vor dem Sterbehaus. Frauen und Kinder gehen zu solcher Bestattung nicht mit.

9) Verbrannt wurden früher die Leichen „Grosser“, d. h. Alter, jetzt aber Reicher. Der Hausälteste der Hinterbliebenen fordert die Dorfgenossen auf, grünes und dürres Holz zu sammeln: das dürre zum Anbrennen, das grüne, weil es länger anhält. Der Verbrennungsplatz ist möglichst nahe zum Wasser. Man bringt die Leiche so schnell wie möglich hin. Dort schichtet man Holz so, dass man am Kopf- und Fuss-ende des Scheiterhaufens einen Ast senkrecht in die Erde steckt, dazwischen dann die $\frac{3}{4}$ m. langen Äste quer aufschichtet. Oben auf den 1 m. hohen Holzstoss legt man die Leiche bedeckt mit ihrem Kleid. Vor dem Verbrennen aber nimmt man das Kleid fort, weil es das Verbrennen hindert — Hindu dagegen verbrennen die Leiche eingewickelt in Kleider, und ich sah in der Tat, dass ein unverbrennbarer Rest, ein unförmiger, länglicher Klumpen von über $\frac{1}{2}$ m. Länge übrig bleibt, der in Benares ohne Feierlichkeiten ins Wasser geworfen wird — und das, obgleich die Verbrenner (Dom), mit langen Stangen ins Feuer stossen und den Klumpen möglichst weitgehend zu verbrennen suchen. Freilich hat man in Benares auch nicht viel Zeit: dort ist solcher Betrieb, dass alle paar Stunden an derselben Stelle eine neue Verbrennung stattfindet. Das ist im Djangel anders.

Die Leiche liegt ausgestreckt, das Gesicht zum Himmel gewandt, nicht mit Holz zugedeckt; auch das ist bei den Hindu (s.u. Jubhipath) anders, die mehrere Ast-schichten über die Leiche legen. Ein Sohn, Bruder, ein anderer männlicher Verwandter oder notfalls ein angesehener Dorfgenosse zündet das Feuer an, und zwar nimmt er einige kleine Zweige, zündet sie an und fährt mit diesem kleinen Brand rund um den Mund der Leiche in umgekehrter Richtung wie unser Uhrzeiger (prasavya) — und lässt etwas Feuer in ihren Mund fallen. Das Kinn wird nicht hochgebunden: so ist der Mund offen. Diese Zeremonie ist wohl eine Andeutung vom Verbrennen des Gesichts, was andere Primitive in Chota-Nagpur tun. Danach wird der Holzstoss am Kopf- und Fuss-ende unten am Boden angezündet. Das Feuer brennt vom Morgen bis zum Abend. Die Aschenreste werden mit Wasser in den „Fluss“ gespült, soweit das in dieser Gegend möglich ist: die sozusagen orthodoxe Hinduauffassung; die Reste gehen durch die Gangâ zum Ozean. Man kehrt heim, wäscht sich, isst.

Am selben Tag noch wird ein rötlicher Hahn von einem Manne des Trauerhauses geschlachtet. Ein Loch wird in die Mitte der Türschwelle gehackt und der Kopf des Hahnes hineingetan. Man schliesst das Loch und sagt zum Toten: „Komm nicht zurück, um uns im Traum zu schrek-

ken; sieh diesen Kopf und geh weg!" Der Hahn wird gegessen. — Ein roter Hahn wird sonst für den Berggott Barpahâri geopfert, der mit dem Ahnenopfer des Phagua-festes zusammenhängt. Die Zeremonie ist hier auffallend, weil ihr Wunsch, den Toten vom Hause fernzuhalten, der üblichen Chota-Nagpur-vorstellung, dass die Ahnen im Hause wohnen und die Reisvorräte schützen, also die Fruchtbarkeit fördern, entgegengesetzt ist. Diese Zeremonie ist der in Asûrtoli berichteten also nicht zu vergleichen. Ich musste an die Gorgoneia denken, die ich z.B. in Poona an der Schwelle von Tempeln sah, und später sah ich die beiden Dvârpâlas des Dugdheśvara am Fusse des Berges des Vindhya-vâsinî-tempels bei Mirzapur. Dugdheśvar ist Śiva in Gestalt eines weissen lingam. Die Dvârpâlas sind zwei Köpfe an der Schwelle der Tür (s. Abb. 55).

In Kerakair entsann sich einer, dass er seinen Grossvater verbrannt hatte; aber drei Männer sprechen, um mir den Ritus zu schildern; sie haben also doch gewisse Überlieferungen, obgleich noch kein Asûr in Kerakair verbrannt wurde. Unter dem Holzstoss zeichnet man mit unentwühlstem Reis und Hirse ein Bild ähnlich dem Verstorbenen — das machte man in Kerakair auch aufs Grab (s.o.). Vor der Verbrennung tat man in den Mund der Leiche etwas Wasser aus einem neuen Topf. Die Aschenreste wurden in den Fluss gewaschen, aber einige Knochen sammelte man aus der Asche, tat sie in einen Topf und begrub ihn im Dorf Chiropath in Sirguja: das gilt freilich nur für diesen Mann, dessen Totem zwar vergessen war, der aber dort geboren und dessen Eltern noch dort verstorben waren. Das war der Verbrennungsplatz seiner Ahnen gewesen. In Kerakair war auch die Chota-Nagpur-sitte lebendig, den übrigen Asûr unbekannt, beim Begräbnis Erde vom Grab zum Ahnenplatz in Netarhat zu bringen.

In Jubhipath wird verbrannt, wer sich die 5 seer Öl, die über den Leichnam gegossen werden müssen, bezahlen kann. Dort legt man auch auf die Leiche noch Holz. Der Sohn zündet an, und zwar die oberste Holzschicht über dem Mund: er fährt nicht erst dreimal um den Mund herum, aber immerhin ist noch deutlich, dass zunächst das Gesicht verbrannt sein soll. Einige freilich zünden den Holzstoss unten an. Jeder der Dorfgenossen wirft ein Stück Holz auf das Feuer, so wie man beim Begraben Erde aufs Grab wirft, und sagt: „Solange du am Leben warst, konnte ich dir kein Holz geben; jetzt tue ich es." Das ist sozusagen ein letzter Liebesdienst. Alles geht nach Hause, man wäscht sich, versammelt sich am Sterbehaus ohne Strick-zeremonie, wohl aber wird der Krebs im Feuer verbrannt. Der Sohn geht mit einigen Genossen noch einmal zum Scheiterhaufen und ordnet das Feuer zu einem gut brennenden Haufen.

14) HEUTIGE MATERIELLE LAGE DER ASÛR

Seit man die Asûr der pax Britannica, der politischen und steuerlichen Erfassung wegen, zur Landwirtschaft gezwungen hat und ihre Eisenarbeit durch die Konkurrenz der Tata-werke und zum Schutz der schwindenden Wälder zu grunde gerichtet hat, ist ihre materielle Lage trostlos.

In Kujam kam heraus, dass im Jahre 1937 die ersten Landversteigerungen zugunsten der Geldverleiher, der hinduistischen und islamischen Mahâjan, stattfinden würden. Nach wenigen Jahren dürftiger und unkundiger Bestellung verlieren die Asûr das ihnen von der Regierung angewiesene Land an Wucherer; und, sagte man — für ein paar Pfennigbruchstücke sind viele bereit sich zu verkaufen. Der Landhunger ist gross; an die Stelle dessen, der als freier Bauer abgewirtschaftet hat, tritt ein Landarbeiter im Dienste des Geldverleihers, der jetzt zum Eigentümer des Bodens wird. Ein Landarbeiter erhält drei Anna (25 Pfg.) pro Tag. Oder der Geldverleiher verpachtet das Land gegen die halbe Ernte: solch Halbpächter kann nur noch kümmer-

licher existieren als der Bauer, der immerhin weniger Steuern zu zahlen hatte, als die halbe Ernte; und er kann über das gepachtete Land nicht verfügen, weder es beleihen noch erbschaften. Der Bauer wird zum Landarbeiter oder Pächter und ist eine wesentliche Stufe gesunken. Die unabänderlich nächste und endgültig letzte Stufe ist dann die Abwanderung in die Theeplantagen des Himalaya. So kann man mit ziemlicher Sicherheit berechnen, dass in 1—2 Generationen die Asûr diesen Weg gegangen sein werden — und dann aufhören zu existieren.

Der Zinsfuß ist hier 25% an die Dorfbank, die es aber noch in keinem Asûrdorf gibt (nur bei Oraon und Munda, vgl. Hallet 164 ff.), 50% an Nachbarn. Hallet rechnet 75 % als durchaus normal. Die katholische Mission nimmt 9%.

In Kujam ist einer „reich“, der etwa 9 acres (3,6 ha.) Land bebaut, wovon 3/4 freilich niedrig, d.h. relativ feuchter Talgrund ist. Ein Armer hat 4 acres (1,6 ha). Hallet 161 gibt als Durchschnitt 4 acres niederes und 8 acres hochgelegenes Land. Das Land ist also der Grösse nach gar nicht so wenig, aber der Qualität nach, trockene und kiesige Laterit-böden, völlig unzureichend. Auch, was hier in diesen Bergen als niedriges Feld bezeichnet wird, ist nicht aus Stauteichen oder Flüssen wässerbar, sondern nur durch einen winzigen Bach; ist aber natürlich als angeschwemmter Boden und durch das Grundwasser wesentlich besser als die hochgelegenen Äcker, deren Krume jedes Jahr abgeschwemmt wird und daher meist nur wenige cm. tief über dem gewachsenen Fels ist. Der Unterschied von Arm und Reich bedeutet sogar hier 100% des Landbesitzes, aber auch der Reiche muss selber pflügen und kann sich nur in seltenen Fällen Hilfskräfte mieten. Er hat aber die doppelte Ernte, also bessere Häuser, besseres Essen, Kleider, mehr Schmuck usw. Aber keine Privilegien: der Reiche muss sogar-sagte man-höhere Geldbussen tragen als ein Armer; er kann es ja. Der Brautpreis ist für alle gleich. Aber der Reiche kann den Zauberer öfter bezahlen. . . .

Die Asûrbauern rechnen im allgemeinen so, dass sie den Ertrag von Reis und Hirse, Bohnen usw. zum eigenen Verbrauch haben, die Barausgaben aus Ölsaaten und Schweinen bestreiten.

Eine Durchschnittsfamilie in Kujam, bestehend aus 6 Personen, was mit der Rechnung des Census durchaus übereinstimmt (Shoobert 73, Lacey 79 : 5 Personen), hatte in dieser Weise ca. 15 ztr. Reis und Hirse zum Verzehren für das ganze Jahr 1936/7! Sie hatte zwar 40 ztr. geerntet, musste aber davon 25 ztr. als Schuld der letzten zwei Jahre an Nachbarn zurückbezahlen. Die Missionare in Katkahi rechneten, dass für eine 6-köpfige Familie 36 ztr. nötig sind, Hallet sogar für den Durchschnitt der Familien (5,3 Personen) 48 ztr. (S. 161); da er 12 acres als Durchschnitt rechnet, und 80 ztr. Ernteertrag (?), bleibt davon ein Rest von 26 ztr., die er als 32 Rs. für Barausgaben ansetzt. Meine Asûr-familie hat ferner 6 ztr. Mais von 2 acres, 1 1/2 ztr. Bohnen und 1 ztr. marua (Eleusine) für Brot; sie kann 2-3 Ferkel, ein Dutzend Hühner und einige Tomaten pro Jahr erzeugen, dazu Blätter und Wurzeln sammeln. Milch gibt es so gut wie gar nicht, obgleich zwei Buckelrinder für die Feldarbeit, eine Kuh und ein Kalb vorhanden sind.

Das bedeutet, sagten sie, dass das Essen etwa für 10 Monate reicht; da es aber für 12 Monate reichen muss, isst man im Sommer drei Monate lang nur jeden zweiten Tag eine Mahlzeit. Essen hinzuzukaufen, kommt leider nicht in Frage. Hallet rechnet ferner noch mit Einnahmen aus Lack: das war früher einmal; früher haben auch z.B. Missionsschulen sich damit finanziert. Hallet rechnet ferner damit, dass aus solchen Familien ein Mitglied in die Theegärten am Himalaya geht; das ist aber wenig wünschenswert wegen der gesundheitlichen und kulturellen Schäden.

Die Ausgaben dieser Asûr-familie beliefen sich im Jahr auf 9 Rs. Grundsteuer an den Grundherren, 2 Rs. Steuer für den Chaukidar, 10 Rs. für Kleidung usw., 12 Rs. für Salz, Öl, Zucker, Tabak, Schnaps, kurz alle Genussmittel. Zusammen 33 Rs.

Dies sind wirkliche Zahlen eines mittleren Asûr. Sie unterscheiden sich fürchterlich von denen, die England (Shoobert 60) etwa für die Central Provinces errechnet; dort soll im normalen Jahr ein Bauer mit 21 acres 149 Rs., bei 25% schlechterem Ernteertrag noch 27 Rs. als Reinverdienst übrig haben. Sollten die dortigen Bauern soviel besser dran sein als meine Asûr?

Früher soll es den Asûr und allen Bewohnern des Path wesentlich besser gegangen sein. Nach dem Bericht von Pater Julius in Dumbarpeth trug früher jeder seine 10 Rs. in der Tasche. Damals waren die Ölsaaten-Preise wesentlich höher: 10 Rs. pro ztr., und sie ernteten 100 ztr. (sagte er so im allgemeinen, und hatte vor allem die Bauern des Path im Auge). Der jetzige Mahato von Jubhipath war so reich, dass ihm, als er einmal — wie heute — schwer betrunken war, 1000 Rs.(?) aus seinem Haus gestohlen werden konnten! Seine Familie verdiente damals viel Geld durch Verkauf von Büffel-ghee: heute ist in Jubhipath kein einziger Büffel (mir ist nicht klar, an wen er das so günstig losgeworden sein soll!).

Es ist richtig, dass durch den Ausfall an Lack, durch den Preisfall der landwirtschaftlichen Produkte am Weltmarkt, und durch Erschöpfung der armen (ungedüngten!) Böden die Lage der Bergbauern im Allgemeinen im Verlauf der letzten Generation sehr verschlechtert worden ist. Die Asûr wird dies weniger getroffen haben als der Verfall ihrer Eisenwirtschaft und der durch die Übervölkerung hervorgerufene Schwund der Wälder mit ihren Blättern, Wurzeln, Früchten, Blumen und dem Wild. Die Eisenarbeit war für sie leichter und weniger besteuert (1,4 Rs. pro ztr. pro Jahr in Kerakair) und praktischer als die Bauerei. Ein ztr. Eisen kostete in Jubulpore (Imp. Gaz. XIV, 212) zwar nur 2,8 Rs.; aber die Asûr verkauften es ja nicht als Roheisen, sondern schmiedeten es zu Geräten und verdienten so den Schmiedelohn, der nicht besteuert wurde. Die Unkosten dabei bestanden nur in der Erhaltung der eigenen Arbeitskraft und der selbstverfertigten Instrumente — und das ist heute nicht mehr möglich. Dass und wie es den Eisenschmelzern in früherer Zeit wesentlich besser ging, zeigt uns das nächste Kapitel und z.B. die Kaste der Eisenschmelzer in Mysore (s. u. S. 134).

Eine Besserung der Lage ist schwer möglich. Man könnte versuchen, den Konservatismus, die typische Dickschädlichkeit der Bauern, durch Propaganda zu brechen und den Anbau ertragreicherer Früchte, vor allem Erdnüsse, durchsetzen, die in Katkahi im Missionsgarten gut gedeihen und wesentlich mehr bringen als Hirse und Bergreis — dort gedeiht sogar Zuckerrohr — aber dazu muss man kapitalistisch rechnen, d.h. der Bauer muss lernen, für den Markt zu erzeugen und seine Lebensmittel wieder auf dem Markt zu kaufen; aber das ist das wesentliche Problem: wie verkauft man die Erdnüsse, wie organisiert man den Absatz im Kampf gegen die ausbeuterischen Kaufleute (Mahâjan) und ohne zu grosse Transportspesen. Hier wird vielleicht eines Tages die Mission eingreifen. Die Regierung mag die Hindukaufleute nicht vor den Kopf stossen. Wenn freilich die Regierung in grösserem Massstab in die Hände der Hindu, d.h. der Kongresspartei, übergeht, dann ist den Primitivstämmen Indiens überhaupt nicht zu helfen. Dann werden die Hindu sie ausrotten mit dem Hass, der ein Rest uralter Furcht der siedelnden Bauern ist, ein Zeuge, welche Schwierigkeiten die wilden Djangelbewohner der eindringenden Hindu-hochkultur bereiteten. Es ist daher geradezu unsinnig, dass die Primitiven Indiens der Kongresspartei im Wahlkampf im Februar 1937 ihre Stimme gaben, und das taten sie in grosser Zahl, soweit sie reich genug waren, den Stimmzettel zu erhalten, in Jubhipath etwa 2—3 Mann. Es wird verständlich, wenn man den Inhalt der Reden in den Wahlversammlungen hörte. Was sollten die zu 100% illiteraten Primitiven denn aus Eigenem an Vernunftgründen der politischen Demagogie entgegensetzen?

Nach dem Census von 1931 (VII, 1, 235) gibt es 2024 Asûr und 1055 Birjia; Agaria sind hier

(ib. S. 288 f) keine aufgeführt, wohl aber unter den Sprachen der verschiedenen Mundadialekte (242): da werden 3000 Asurî-sprecher für Ranchi und Palamau und 1000 Birjia-sprecher für Palamau aufgeführt, genauer 2769 Asurî-sprecher und 628 Birjia-sprecher (241). Ebendort (242) werden für 1921 2000 Asurî-sprecher, für 1911 wieder 3000 angegeben. Für die Birjia von Palamau für dieses Jahr ebenfalls 1000; für Agaria-sprecher nur für 1921 1000. Die Asûr werden unterteilt in 1159 Männer und 865 Frauen (245), die Birjia in 796 Männer, 754 Frauen. Unter den kleinen Stämmen sind die Asûr (eingeschlossen die Birjia) und die Juang als die wahrhaft primitivsten genannt (236), obgleich mehr als die Hälfte im Census als Hindu registriert sind — was einfach falsch ist. Asûrî wird nur im Ranchi Dt. gesprochen (244). In den Central Provinces (ib. XII, 1) werden keine Asûr, Agaria oder Birjia erwähnt. Über Fortschritte der Asûr auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Hygiene, Bildung usw. weiss der Census nichts zu melden.

B) DIE ASÛR IN ALTER ZEIT

a) Ein Kapitel aus der Geschichte der Asûr vor „100 Jahren“.

Früher lebten alle Asûr in den fruchtbaren Tälern. In Barwê-nagar konnte ich mir ein Bild der guten alten Zeit machen. Ungefähr in der Mitte von Barwê, dem hier ca. 15 km. breiten Tal des oberen Sankh-flusses, liegen zwei Berge einander gegenüber. Am NW-Ende der Berge liegt das grosse Oraon-dorf Bishunpur (Viṣṇu-stadt); an der SO-Seite des nördlichen Berges, in dem 1-2 km. breiten Tal zwischen den beiden Bergen, lag einst die Hauptstadt von Barwê. Der ganze Berg besteht aus gewaltigen, vom Regen rund gewaschenen Granitblöcken, die als ein riesiger Haufen daliegen. Das Gestein enthält Eisen; man sieht überall vom Regenwasser hervorgerufene Eisen-oxystreifen über den Blöcken. Oben auf dem Berg ist ein Stein, der wie eine Trommel aussieht: da wurde früher von den Oraon geopfert. Ferner ist da oben ein kleiner See mit einem Stein, der wie ein Boot aussieht; die zugehörige Sage konnte mir aber niemand mehr erzählen. Dicht bei Bishunpur, ziemlich niedrig, sind mehrere Höhlen, in denen zahllose, aber leider ganz moderne Topfscherben herumlagen. Fragen und suchen nach Felszeichnungen waren vergeblich. Die genaueren Stellen der alten Oraon können ihre heute getauften Nachkommen nicht mehr angeben.

Der Berg ist ein natürlicher Wasserspeicher und eine natürliche Festung. Direkt an seinem Fuss an der Westseite lag der Palast des Königs von Barwê. Etwas weiter westlich nach Mundatoli zu ist der Opferplatz des dortigen Priesters aus Rautia-stamm; daneben ein Loch, durch das ein Priester des Dorfes in den Berg hineinstieg, 5 Tage lang mit 12 tins Petroleum (?) sich einen Weg durch ihn ganz hindurch suchte und dann nahe dem Dorf Belvatola beim Loch Barimáhua wieder ans Tageslicht kam. Die Geschichte ereignete sich, als Śivâji, der grosse Mahrattenkönig, bis hierher vorstieß und die Bevölkerung in die Höhlen der Berge flüchtete. Im Loche stand jetzt Grundwasser, und direkt davor lagen schöne Felder; weiter innen soll das Loch heute trocken sein.

Ein paar Meter östlich davon zeigte man mir die Stelle, auf die der König von Barwe bei Hochzeiten die Khalsabandhar zu stellen pflegte, und eine kleine Höhle für tapasvin, brahmanische Asketen. Noch etwas nw. ist die Râjalatâ, die Höhle, in der die Könige von Barwe im Sommer im Kühlen zu spielen pflegten: ohne Spuren künstlicher Bearbeitung sind die Löcher zwischen den Steinblöcken natürliche Gänge, die sich gelegentlich zu domartigen Höhlen erweitern. Überall im Innern der Berge fand ich Tonscherben; aber keiner meiner Führer konnte sich entsinnen, je etwas Altes hier gefunden zu haben. Durch die Löcher des Berges stieg ich 1½ Stunde bis zur höchsten Spitze des Berges, konnte da freilich nicht hinaus, weil der Spalt zu schmal war.

Aber meine schlanken, kleinen, fast nackten Begleiter huschten wie geborene Höhlenbewohner in den Löchern herum und suchten mir den bequemsten Weg.

Der Palast des Königs war angeblich aus Ziegeln gebaut. Heute ist nur ein kleiner, grasbewachsener Hügel zu sehen mit einem steinernen Brunnen. Daneben liegen zwei herrliche Teiche, die Bedlabirhia-Zemindar zur Königszeit baute, dessen Familie heute noch in Katoli lebt. Nördlich anschliessend war dann die Kultstätte des „Murli-basli-dhar-deotâ“, d.h. des Quer- und Block-flöte spielenden Gottes, also des Viṣṇu-Kṛṣṇa; mehrere kleine Messingstatuetten des tanzenden, flötenden, weinenden (?) und singenden Gottes dieses Tempels sollen jetzt beim König von Sirinagar, etliche km. Sankh-abwärts sein. Ein Gebäude des Tempels bestand aus Ziegeln, eines aus Lehm: heute sieht man nichts mehr. Am Tor des Tempels aber stand ein Satīstein, der heute noch da ist; seine Bedeutung ist den Leutchen dort heute unbekannt. Man erzählte mir, dass er vom letzten König gemacht sei (wohl für seine Mutter). Er hiess Bālsai und starb nach seiner Hochzeit, ohne einen Erben zu hinterlassen. Dar was vor „100“ Jahren. Seine Frau überlebte ihn lange und starb erst vor ca. 12 Jahren in Naogai.

Damals war die „Stadt“ zwischen Berg und „Fluss“ ca. 1 Meile lang. Der Palast lag in der Mitte. Sie wurde bewohnt von Munda, Asûr, Rajputen, Kahar, Turi, Ghamṣi, Chamar usw.; aber Oraon gab es damals hier noch nicht. Die Häuser der „Diener“ des Königs — und das waren alle diese „Städter“ — waren vom König erbaut, und zwar sehr schlecht, wie es damals Sitte war: Stöcke in den Boden gesteckt, die Ritzen mit Erde verschmiert, ein Grasdach drüber. Daher drang das Regenwasser im Sommer leicht in die Häuser, weichte das Leder der Chamar auf, so dass eine stinkende Brühe die Stadt allzusehr verunreinigte. Der König liess daher die 6-7 Familien der Chamar während der Regenzeit in Höhlen wohnen. Teils am gegenüberliegenden Berg (geradezu wohnlich!) teils am Stadtberg. Der König aber war reich und auch die Chamar. Sie bauten einen Teich östl. der Stadt, der heute ein Feld ist; einen anderen die Gosain, nördlich der Stadt; der hat heute noch etwas Wasser.

Zwei Teiche aber bauten die Asûr, oder eigentlich nur Staudämme (bând). Der eine liegt am Fusse des Stadtberges, dessen Teil hier heute noch Asûr-berg (Asûr-dipa) heisst; er war nur ein paar Meter lang und heisst heute pûthâ-bând (zerbrochener Damm). Daneben sind noch Reste von zwei Eisengewinnungsöfen deutlich zu sehen. Drei bis 4 Familien Asûr sollen hier in der „Stadt“ gelebt haben; diesen Teich brauchten sie zum Löschen ihrer Holzkohle und zum Waschen ihrer Kleider. Das Wasser trat aus dem Berg hervor. Der andere, der „Asûr-bând“, liegt ein paar hundert Meter weiter vom Berg weg und war ein Damm, der den zwischen den beiden Bergen hindurch fliessenden Fluss (es ist nicht der Sankh!) ein wenig aufstaute; er ist heute durchbrochen, und man sieht dort deutlich die Schichten: unten 1,5 m. Ton; darüber ca. 1 m. Sand, und darüber 1 m. Lehm: nur der Lehm scheint mir künstlich aufgeworfen zu sein. Der Bach fliesst heute nicht mehr durch den Stau-„see“, sondern ist direkt vorher nach rechts ausgebrochen.

Die Asûr bauten diesen Teich zur Erinnerung, d.h. um sich ein Denkmal zu setzen, denn sie waren reich. Sie gruben nicht etwa selbst, sondern mieteten sich Arbeiter dafür; sie bebauten keine Felder, und diese Teiche dienten nicht zur Bewässerung; vielmehr begann hier die Stadt. Auch die Asûr waren Diener des Königs. Sie baten ihn um die Erlaubnis, den Teich bauen zu dürfen zum Baden und Waschen für alle Stadtbewohner. Als die Dynastie dann ausstarb, verfiel die Stadt, und die Diener des Königs mussten auswandern. Die Asûr gingen angeblich nach Birharpath.

Die Stadt hatte keine Mauern. Wenn die Mahratten kamen, verschwanden die Menschen im Berg. Heute leben noch einige Hindu und Mohammedaner dort.

So ging es in einer Königsstadt zu, die den heutigen von Palkot und Sirinagar ähnlich zu denken ist. Die Asûr als 'Heereslieferanten' mögen da gut verdient haben. Der Eisenbedarf des Königs an Waffen und Werkzeugen muss gross gewesen sein. Aber freilich: so beim Könige bedienstet waren nur wenige der Asûr; die meisten lebten halb nomadisierend in den Djangeln.

Kauṭilya spricht von königlichen Minen, in denen unter anderem Strafgefangene arbeiteten: derartiges wird für die Asûr von Chota-Nagpur keine Konkurrenz gewesen sein. Hier in den Bergen herrschte der Kleinbetrieb vor: hier hielt er sich durch drei Jahrtausende in seiner altertümlichen Primitivität. Aber auch in der Gangesebene haben sich ausgedehnte Djangel-gebiete lange erhalten, und die Könige hatten viel Interesse daran, sie zu schonen. Man brauchte sie z.B. zum Elefantenfang, für Holzschlag usw.; man brauchte auch die wilden Djangelbewohner, um Nachbarkönige zu schädigen. Wenn es in solchen Djangeln der Ebene Eisen gab, gab es auch sicher Asûr-artige Eisenarbeiter dort; aus der Literatur ist mir darüber kein Beleg zur Hand. Und Kauṭilya (II, 30) ist über das billige Eisen viel wortkarger als über Gold und Silber. Er spricht von Bergwerken; aber unrentable soll der Staat nicht selber betreiben, sondern verpachten. Er spricht dann von Werkstätten und Handel. Aber dabei ist er wieder über Eisen sehr schweigsam (aber vgl. Meyer 319 A 2 contra Jolly).

b) RUINEN UND GRÄBER DER ALTEN ASÛR (s. Abb. 38)

Der Name der Asûr haftet heute noch an einer ganzen Reihe alter Denkmäler, den Stauteichen (Asûr-pokra) wie in Barwe-nagar, den Ziegelruinen (Asûrgarh) und den Megalithgräbern.

Ganz im Westen meines Reisegebiets: bei Musgudri liegen drei solche Teiche neben einander; unter sehr geschickter Ausnutzung des Geländes liegen zunächst zwei Teiche, die dort „Zwillinge“ genannt werden, und weiter abwärts noch ein grösserer. Viel Arbeit haben sie alle drei nicht gemacht, und ihre Formen sind nicht sehr kunstvoll. Aber ihr Wert für die Haltung und Hebung des Grundwassers kann garnicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Oraon der Gegend weisen sie den Asûr zu; und angeblich sind dort auch Reste von Eisenschlacke gefunden worden.

In Jashpur sah ich ferner ein Asûr-pokra beim Dorf Ameratoli, ca. 3 m. s. ö. von Goleng. Er ist heute ausgetrocknet und wird als Feld bestellt. Er liegt in guter Tallage, eine halbe Meile n. ö. vom Dorf an einer Stelle, die nach ihm Pokra-kona genannt wird. Er hat Hufeisenform. Auf der Höhe, $\frac{1}{2}$ m. von ihm entfernt, auf dem Platz, der Cinapath heisst, fand ich zahllose Eisenschlacken. Die Bewohner des Dorfes, Oraon, konnten über die Asûr nichts weiter erzählen, als dass sie niemals hier Felder bestellt haben. Die Oraon andererseits haben niemals verstanden, solche Stauteiche anzulegen, sagten sie. Das Interessante in diesem Dorf war, dass bei ihm noch ein anderer Stauteich liegt, dessen Erbauer aber unbekannt ist. Man hat also nicht einfach jeden Teich den Asûr zugewiesen, sondern nur den, bei dem ich dann tatsächlich die Schlacken fand. Das ist quellenkritisch wichtig. Dahin gehört, dass z. B. $\frac{1}{2}$ m. von Goleng nach Jashpurnagar rechts von der Strasse ein prachtvoller grosser Rundwall mit alten Bäumen erhalten ist, von dem ebenfalls nicht bekannt ist, wer ihn angelegt hat.

Ebenso sah ich in Sisaï einen grossen Teich. Der Bungalow-hüter erzählte, dass er von Asûr gemacht sei, und auch die schönen Bäume an seinen Ufern seien von ihnen gepflanzt. Er sagte: „Wer kann solche Teiche bauen ausser den Asûr?“ Wenn er austrocknet, soll in der Mitte der Rest eines Tempelchens auftauchen. Ein ähnlicher Teich mit einem Pfosten in der Mitte ist ein paar km. weiter südlich. Und noch etwas weiter, in Naoratan, soll ebenfalls ein Teich von Asûr sein.

Ein Asûr-pokra wurde mir auch etwa eine Meile von Rengarih entfernt gezeigt. Es ist ein ziemlich quadratischer Erdwall von ca. 25 m. Seitenlänge, gut 1 m. hoch. Aber er liegt auf einem flachen Erdrücken zwischen zwei Mulden, in denen die typischen Regenrillen sind. Er kann also gar kein Wasser gesammelt haben. Ich hatte sofort den Eindruck einer Hürde. Innerhalb des Walles ist eine Art Graben, dessen Erde eben zum Aufwerfen des Walles benutzt wurde. Innerhalb dieses Graben-quadrates ist dann der Erdboden in seiner natürlichen Höhe belassen und nach einer Seite hin ist ein Ausgang gelassen in der Weise, dass in der Mitte dieser Seite etwa 2 m. breit weder Wall noch Graben durchgeführt wurden. Die kleine Innenfläche ist heute bestellt; die Wälle und die Umgebung ist mit Büschen und Bäumen bestanden. Nur wenige Schritte weiter beginnen die Felder, und auf einem liegen viele Brocken alter Tonware, die wesentlich dicker als die heutige und offenbar ohne Töpferscheibe geformt ist. Ferner Reste von Eisenschlacke, alte verrostete Stücke von Eisengeräten; Reste kleiner Steinplatten, die 10 cm. stark und anscheinend poliert waren; und kleine linga-artige Kegel aus gebranntem Ton. In oder beim „Teich“ soll einmal ein Pater von Rengarih einige Steinwerkzeuge ausgegraben haben; aber weder die Stelle noch die Geräte liessen sich auf meine Nachfragen hin wiederfinden.

Ein Teich kann dies Gebilde nicht gewesen sein, aber auch kein umfriedetes Feld; seine Wälle haben nichts mit den zierlichen Einfriedigungen der Reisfelder zu tun. Es kann aber auch keine Festung gewesen sein, denn dann hätte der Graben um den Wall aussen und nicht innerhalb sein müssen. Es ist, dessen bin ich sehr sicher, eine Elefantenfalle. Eine solche sah ich in Kujam, 1 m. s. w. vom Dorf. Mitten in den Feldern der Hochebene hebt sich eine Baumgruppe ab, die heute auf den Wällen einer solchen Elefantenfalle wachsen. Sie ist genau so wie der sogenannte Asûrteich in Rengarih gebaut, nur grösser, mit 60—70 m. Seitenlänge, dem quadratischen Wall, dem Graben innerhalb, dem Feld und dem Ausgang. Auf dem Wall war eine Palisade; der Graben innen hindert die Elefanten, gegen die Palisade anzurennen. Heute gibt es hier nur noch äusserst selten mal einen wilden Elefanten — in Jashpur wurde zu meiner Zeit gerade einer gefangen — aber früher wechselten sie hier regelmässig von Palamau mit seinen grossen Wäldern herüber, und die Könige von Sirguja liessen sie hier fangen. Wann und von wem diese Falle gebaut wurde, wissen die Asûr nicht. Sie sind ja selber erst kurze Zeit hier! Das ist überhaupt bezeichnend, dass sich alle Asûrruinen nur in den Gegenden befinden, in denen heute keine Asûr mehr leben. Ihr Name aber bleibt an solchen Stellen haften. Und die Kleinfunde von Rengarih beweisen zur Genüge, dass einst Asûr dort hausten. Ob sie aber mit der Elefantenfalle dort in Verbindung zu bringen sind, könnte allenfalls eine Grabung im „Teich“ lehren; ich möchte sie aber für recht aussichtslos halten, da der Boden im Inneren garnicht künstlich erhöht worden ist. Über das Alter eines solchen Erdwalles kann man garnichts sagen; er kann selbst in indischem Klima uralte werden. Ich sah in Shergati bei Gayâ Festungsmauern aus purem Lehm, die mehrere Jahrhunderte erstaunlich gut überstanden haben.

Eine Ziegelruine sah ich bei Bikampur-Noatoli; die Oraon des Dorfes nennen sie Asûrgarh oder Asûrdipa. Vom heutigen Dorf aus auf der anderen Seite eines tief eingeschnitten Baches liegt ein kleiner Hügel von Ziegeln mit Bäumen bewachsen, mitten in einem Feld. Es war ein Haus mit rechteckigem Grundriss, wie es heute dort noch üblich ist. Nur: Ziegel brennt heute kein Oraon oder Munda! Die Ziegel sind sehr roh geformt und von verschiedenen unregelmässigen Formen, etwa $20 \times 35 \times 6$ cm., einige schmaler, einige breiter. Ich räumte mit den Händen einige Trümmer beiseite und sah dann, dass die Mauer zwei derartige Ziegel stark gewesen sein muss. Der Besitzer des Feldes erklärte, einige Eisenstangen dort gefunden zu haben, aus denen er sich Pflugschare hat machen lassen.

Eine ganz gewaltige Ziegelruine sah ich am Flusse Koël (dem südlichen), 3 m. s-s-w. von Tangar (21 m. nördl. v. Ranchi), dort, wo die Strasse nach Kurkura den Koël kreuzt. Eine grosse Schleife des Flusses umschliesst eine Ziegelruine von mehreren 100 Metern. Es sind Ziegel aller Farben und Grössen, aber durchweg kleiner als die von Noatoli. Man erkennt Mauerzüge teilweise an der Erdoberfläche in der Strasse. Das Gelände ist gepflügt, aber am Steilufer zum Fluss hin sieht man an mehreren Stellen Ziegel in situ, und lauter Trümmer. Viel rohe Töpferei verschiedener Dicke, verrostete Eisengeräte und Eisenschlacke. Gelegentlich sah ich eine Art Mörtel; kleine runde Plättchen aus gebranntem Ton: Spielmarken? Die Ziegel haben teilweise tiefe Rillen, die man wohl am besten damit erklärt, dass dies keine gebrannten Ziegel waren, sondern Bewurf einer aus Stöcken gebildeten Wand. Da, wo das Herdfeuer dicht an der Wand brennt, ist der Bewurf festgeworden und hat das Haus überlebt. Ähnliche Stücke kennt man aus europäischer Frühzeit. Ganz ähnliche Stücke tief gerillt gebrannten Tons, aber auch Ziegel von ca. 30 cm. Länge sah ich ferner dicht bei Ranchi: 1½ m. von der Stadt an der Strasse nach Kanker liegt ein Hügel. An mehreren nach Norden geschützten Stellen am Fusse dieses Hügels findet man solche Reste alter Siedlung, jene Spielmarken, Topfscherben und Eisenschlacke. Aber ich habe nicht gehört, dass die Bevölkerung diese Stellen den Asûr zuweist.

Die oben erwähnte Stelle bei der Elefantenfalle von Rengarih ist eine ähnliche alte Siedlung gewesen. Eine andere sah ich bei Santoli, am Fusse eines Hügels, wo alte Töpferei und Eisenreste umherliegen. Die interessanteste ist aber die bei Mamerla, die noch den Namen der Asûr erhalten hat, obgleich den dortigen Kharia und Munda nicht mehr bekannt ist, dass die Asûr heute noch als Stamm existieren. Die Stelle ist ein vom Fluss aus am westlichen Ufer langsam ansteigender Hang, der heute beackert wird. Da ist ein paar 100 Meter vom Fluss eine Stelle von etwa 100 Meter Durchmesser, auf der Tonscherben und Eisenschlacke zahlreich umherliegen, durch den Pflug aufgewühlt. Ein kleines Rinnsal ist etwa ½ m. tief eingeschnitten und in ihm sah ich die unverkennbaren Reste eines Eisenschmelzofens des bekannten Typs. An eben jener Stelle fand ich ein Fragment eines Gesichtstopfes und längliche Stücke gebrannten Tons, die auf einer Seite wulstartig und relativ glatt gearbeitet, auf der anderen aber gefurcht waren: man kann sie wohl nur für Schmuck, für rahmen-artige Ornamente auf einer Holz- oder Stockwand halten. Auf der anderen Seite des Flüsschens finden sich auf den ansteigenden Äckern wieder zahllose Topfscherben verstreut, auch Eisenschlacke, und zwar über ein viel weiteres Gebiet, nämlich fast über 1 km. Dann ist da ein niedriger Gneissrücken; auf ihm war eine Werkstatt von Steingerät-arbeitern. Auf der Oberfläche dieses Rückens ist eine Stelle, wo ungefähr alle 10 cm. ein Abschlag von winzigem Format liegt (s. u. Mikrolithen). Rev. Pater Merx von Mamerla, der seit Jahren auf diese Dinge achtet, erzählte mir, dass sich eine solche Vereinigung von Steinwerkzeugen und Tonware in Chota-Nagpur des öfteren findet, z. B. bei Ranchi-Petoria und Soso.

Ich sah noch eine Stelle dieser Art bei Musgudri. Dort trägt ebenfalls eine Stelle den Namen einer alten Asûr-siedlung, und gerade dort hat man einen Friedhof für die Christen angelegt. Beim Graben der Gräber kommt in 1 m. Tiefe etwa eine Schicht, die voll ist von Tonscherben, riesig dicker Ware (etwa 5 cm.) und Eisenschmelzresten. Also an der Treue der Tradition zu zweifeln liegt kein Grund vor. Das Gebiet der alten Asûr muss riesig ausgedehnt gewesen sein.

Da es mir nicht vergönnt war, Grabungen in Asûr-siedlungen oder -gräbern zu machen, füge ich nach S. C. Roy (IBORS I, 229—253; VI, 393—423) einige Bemerkungen an. Seine Liste umfasst nicht die Stellen, die ich sah: er verzeichnet nur östlichere (422 f.). Die östlichste Stelle ist aber die Stadt Asurgarh dicht bei Bankura in Bengal! Er gibt als Durchschnitt der Ziegel 40 × 25 × 7 cm. an (230, 399). Was er aber an Tempeln (246), Statuetten (243 f., 248), lingam

(400) anführt, gehört nicht direkt zu diesen Ziegelbauten, sondern ist nur in ihrer Nähe gefunden worden. Ebenso ist es mit seinen Steinwerkzeugen (240, 397, 400) und, was sehr wichtig ist: der Goldmünze des Huvishka (232); sie wurde beim Pflügen in einem Feld gefunden. Er gibt ausserdem an, dass zwei Kushanmünzen an Asûr-stätten gefunden worden seien (398), aber er vermerkt keine Fundstätten und hat sie offenbar nicht selber gefunden vgl. Majumdar in Journ. and Proceedings of the As. soc. of Bengal. Calcutta 1933. Immerhin ist die Tatsache wichtig genug, dass Kushan-münzen bis in diese entlegene Gegend gelangt sind, und keine anderen Münzen! Trotzdem darf man diesen Fund nicht überschätzen und nun etwa alles, was in Chota Nagpur an linguistischem, ethnologischem oder mythologischem Material auf Innerasien hindeutet, dieser Kushan-welle zuweisen. Sie zeigen schliesslich nur Handelsbeziehungen und beweisen keine Wanderung sakischer Völker nach Chota Nagpur.

Die Glocken und die Bronzefunde (VI, pl. XV f.), die keine Waffen oder Geräte, sondern Schmuck umfassen (398), und die Kupfertöpfe zeigen eine ziemlich hohe Kultur. Die Ornamente auf den Glocken gleichen denen, die dort heute von Hindu-kupferschmieden auf ihren Massgefässen angebracht werden (Abb. Bossert I, 391). Man wird also nicht alle Funde einer Periode zuweisen. Wenn Roy zwischen steinzeitlichen, kupfer- und eisenzeitlichen Funden unterscheidet, so ist die Steinzeit in Chota Nagpur sicher — aber die Steingeräte sind nicht in Asûrgräbern oder -stätten, sondern nur dabei gefunden worden. Eine Kupfer oder gar Bronze-zeit der Asûr zu beweisen, reichen Roy's Funde aber auch nicht aus: es gab eine Kupferzeit in Chota-Nagpur; ihr gehören bestimmte Beile an, die er aber nicht ausgegraben hat (239), sondern die von Oberflächenfunden stammen. Wenn in den Gräbern Kupfer- und Bronze-schmuck vorkommt, so wird diese Sitte bis heute geübt. Ja, es ist erstaunlich, dass er gelegentlich auch eiserne Pfeilspitzen oder Ringe in den Gräbern gefunden hat: heute legen die Asûr ausdrücklich kein Eisen in die Gräber. Für uns sind diese Funde so wertvoll, weil sie zeigen, dass diese Gräber eisenzeitlich sind wie alle Megalithgräber Indiens.

Die Gräber bestehen aus teilweise riesigen, liegenden Steinplatten, unter denen eine oder mehrere (bis zu 13!) Urnen mit Knochen und Schmuck, Perlen etc. gefunden wurden. Daneben stehen oft aufrechte Steine (Menhire) (238). Die liegende Platte ist nicht immer (235), aber doch manchmal auf vier kleine Steine als Sockel gelegt (359), manchmal ist auch eine Ziegelschicht angebracht (238) oder kleine Platten liegen unter der grossen (ib.). Eine Steinsäule mit oberem Knauf steht auf solchen Friedhöfen (237.)

Gegen diese Gräber sind die der heutigen Asûr sehr verarmt; wie sie ja auch keine Ziegel mehr brennen, keine Perlen mehr tragen, keine Teiche mehr bauen. Und doch ist die Tradition nicht ganz zu verwerfen: dafür spricht auch, was ich in Barwenagar hörte. Damit wird aber die schwere Frage aufgeworfen: ob die Asûr diese Teiche und Ziegelbauten für sich selber machten oder im Auftrag eines — vielleicht stark hinduisierten — Königs! Roy erfuhr, dass eine Ruine des Dit-râjâ den Asûr gehört (243); das erinnert an Vikramâditya's Ruinen in Singhbhûm (s. u. S. 302); die Asûr erinnern sich nicht, Könige gehabt zu haben. Waren sie also damals nur ein Handwerkerstamm? Wer ruht dann aber in den Asûr-gräbern? Ihre Herren? Hindu's haben sicher keine Megalithgräber gehabt; waren also Munda diese Herren? Die Munda haben aber keine Tradition, dass sie die Asûr beherrscht hätten; im Gegenteil: sie fanden sie in Chota Nagpur vor und hassten sie als Feinde. Wer diese Megalithsitte nach Indien gebracht hat, wissen wir noch nicht. Aber sie ist in der frühen Eisenzeit aus NW nach Indien gekommen: das aber spricht gerade für Zusammenhang mit Asûr! Deshalb nehmen wir einstweilen die Tradition hin; und ich möchte am liebsten die „Tirki“, die anscheinend die Herren der Asûr waren, als die Träger dieser Kultur annehmen (s. u.).

c) ASÛRGESCHICHTEN

Was die Asûr mir an alter Tradition berichteten, war sehr kümmerlich. In Jubhipath versicherte man, sie hätten keinen König und kein Reich gehabt; sie hätten aber vorher in Patna gelebt und in Chota Nagpur wären die Asûr vor den Oraon gewesen. Beide Angaben dürften richtig sein.

In Kujam wusste man etwas mehr: man erzählte zunächst eine Geschichte von den 12 Brüdern Asûr und den 13 Brüdern Lodha. Unter Lodha sind hier die Oraon zu verstehen, wie man ausdrücklich mehrfach versicherte. Lodha mag mit lohar-Schmied zusammenhängen; Lohra gilt als ein Name der Asûr (s. o.); der Stamm der Lodha in CP dürfte etwas anderes sein (Crooke, Census 1901, VI, I, 422).

1) Es waren 12 Brüder Asûr und 13 Brüder Lodha. Die 12 Brüder Asûr und die 13 Brüder Lodha rodeten ein Stück des Djangel und pflügten ihre Felder. Die Asûr gingen weiter und rodeten überall. So kamen sie nach Asûrgarh. Von da kamen sie im Laufe der Zeit wieder zurück; sie liessen sich nieder, wo sie gerne wollten. Die Lodha aber waren um einen Kopf stärker. Warum nun rodeten die Asûr? Sie taten es, um Kohle und Eisen zu gewinnen! Es gab damals eine gute Zusammenarbeit: überall rodeten die Asûr wegen ihres Eisens, und die Lodha bebauten dann die gerodeten Djangelstücke. Die Asûr verkauften ihnen ihr Eisen und kauften sich dafür Kühe von ihnen. So begannen sie etwas Ackerbau. Sie vertauschten damals ihr Eisen gegen zwei bis viermal soviel Reis.

Die Asûr begannen dann, ihre Kinder zu verheiraten. Vor dem Hochzeitsfest kamen beide Parteien zusammen; sie tranken Reiswein an der einen Stelle; sie tranken Reiswein an der anderen Stelle. So taten sie auch später. Im Laufe der Zeit gaben die Asûr das ganze Eisengeschäft auf.

Ferner erzählte man mir in Kujam folgende Stammesgeschichte des *Asûrbîr*:

2) Auf einem Semba-baum sassen Raigidni und Jahîgidni, ein Geier-paar, in seinem Nest. Das Weibchen legte Eier. Das Nest war nicht etwa aus Ästen, sondern aus Pflügen gemacht! Das Weibchen hatte 6 Monate gebrütet, da kamen zwei Junge heraus. Um sie zu füttern, holten die Geier alle Kinder der Umgegend. Das Volk litt schrecklich. Was sollten sie tun? *Asûrbîr* dachte nach! Er brachte Kohle aus 12 Djangeln, er brachte Eisenerz aus 16 Djangeln, er schmolz es und machte viel Eisen. Daraus machten sie einen Bogen, nämlich aus 16 ztr. Eisen, und einen Pfeil aus 12 ztr. Eisen. Sie versuchten, sie schossen. Die 12 Brüder Asûr und die 13 Brüder Lodha trafen mit dem Pfeil die Geier, töteten sie beide und fällten ihren Baum. Aber es war ein Zauberbaum: er begann wieder zu wachsen! Damit kein neues Geiernest auf ihm entstehen kann, machen sie eine grosse Pfanne aus Eisen und decken sie über den Stumpf des Baumes.

Dieselbe Geschichte erzählte man mir in Sakuapani ausführlicher:

3) *Bîrasûr* rodete Wald; dann kamen die Oraon als Bauern und bebauten die Rodung. Ein Geier holte die Kinder vom ganzen Land. *Bîrasûr* wollte ihn schießen. Er machte sich einen Pfeil von 6 ztr. Eisen und einen Bogen von 12 ztr. Eisen. Er brannte Kohle von 12 Bergen, er schmolz Eisen von 13 Bergen. *Bîrasûr* schoss! Nahe bei Dhanushotunga im mauzha Gurdari schoss er. Der Geier hauste in Dârubahar (auf einem pâth am Wege von Tongo nach Gumla); dieser Berg ist 2—4 Meilen lang, ein gewaltiger Felsrücken: er ist der gefällte Baum des Geiers. Die Geierjungen aber wurden die *khûnt*, *bhût*, *algî*, *phalgi*, die Geister.

Der Mahato von Jubhipath schliesslich erzählte folgendes:

4) Es lebten einst 12 Brüder Asûr und 13 Brüder Lodha. Die Asûr waren Helden; um zu leben, schmolzen sie Eisen.

Bîrasûr lebte in Patna. Er arbeitete kein Eisen; die Asûr waren damals vielmehr Helden, sie waren Könige, sie kämpften, rodeten, ackerten und pflügten. Sie trugen den König in einer Sänfte zu einem Ort, wo schönes Bauholz war. Als sie das sahen, dachten sie: „Da ist arua-Reis in diesem Holz!“ Sie gingen weg und liessen den König da. Er begann, die Bäume zu fällen, Holzkohle zu brennen, Eisen zu arbeiten. Er ass Sakua-früchte, schmolz Eisen, und begann, das heisse Eisen zu essen. Er nahm eine Asûr-frau und sie lebten glücklich zusammen. Die Frau besorgte das Haus, er machte Kohle im Djangel. Manchmal blieb er 3—4 Tage fort, und sie wurde ärgerlich, weil es oft so geschah.

Einst war sie wieder ärgerlich. Er pflegte sehr süsse Sâl-früchte zu essen. Sie aber war ungeduldig. Sie wusste, dass der Alte da sehr gutes Essen hatte. Aus Eifersucht sprach sie Zaubersprüche und machte die Früchte bitter. Daher musste er heimkommen! Seitdem sind die Sâl-früchte bitter. Sie aber lebten zusammen und assen flüssiges Eisen.

Weil sie heisses Eisen assen und Eisen gewannen, liessen sie Oraon und Munda nicht in ihre Nachbarschaft; sie blieben alleine im Djangel. Die Frau aber zauberte mit Sprüchen und machte Schluss mit dem Eisen-essen. Der Mann gewöhnte sich, Pflugschare zu machen. Die Oraon und Munda gaben ihm dafür Reis und Hirse. So lernten sie, dies zu essen. Der Alte war müde von der Eisenarbeit; er schlug daher vor, Ackerbau zu treiben. Sie baten um das Einverständnis der Oraon und Munda; diese halfen ihnen im Anfang. Er pflügte 3—4 Tage die Felder der Oraon und Munda, und dafür pflügten die Oraon und Munda dann die Asûrfelder. Seitdem wissen sie, dass Ackerbau besser ist als Eisenarbeit. Allmählich gaben sie das Eisen auf.

Diese Geschichte ist sicher weitgehend ein eigenes Erzeugnis des Mahato: Er spricht als Erzieher seines Volkes und will es mit dieser Geschichte bereden, dass der Ackerbau etwas Gutes ist. Er flicht nun die Geschichte vom Riesenpfeil ein:

5) Bîrasûr ging einst auf lange Jagd mit vielen Dienern. Die anderen Leute sahen seine vielen Diener und dachten: „Er wird uns unser Land wegnehmen!“ Sie wollten ihn deshalb töten. Er merkte das. Er bereitete sich einen Bogen von 13 ztr. Eisen in 13 Monaten, und er machte sich einen Pfeil von 12 ztr. Eisen in 12 Monaten. Er war bereit, sie zu besiegen. Von Osten kamen Heere gegen ihn. Er erfuhr es, während sie noch fern im Osten waren. Da spannte er den Bogen in Dhanupath (Platz bei Chormârua), schoss nach Osten. Der Pfeil ging bei Lahardâñr (bei Ghargra in Nâgpur) nieder. Der Pfeil durchbohrte einen grossen Semba-baum. Das Heer sah diesen Riesenpfeil, staunte und dachte, es ist nutzlos gegen einen solchen Helden zu kämpfen. Sie gaben ihre Absicht auf. — Es kamen Feinde von Westen. Auch das wusste er. Bîrasûr befahl den Bienen mit einigen Zaubersprüchen, sie zu stechen. Sie wurden geschlagen und liefen weg. — Seine Diener trugen ihn in einen Wald, und liessen ihn da liegen. Sie dachten, warum sollen wir diese Asûr tragen?

Diese zwei Geschichten gehören zusammen; der Mahato erzählte ein andermal erst den Kampf und dann die 4. Geschichte, ohne eine Verbindung zwischen beiden zu wissen. Das Motiv der stechenden Bienen erinnert an eine Birhor-erzählung, die in der Hindumythologie mit der Devî-Bhrâmarî verknüpft worden ist (s.u. Devî). Die Episode, wie die Frau die Früchte des Sâl-baumes bitter macht, verbindet die auch bei den Birhor übliche Art der Naturerklärung (Roy. Bi. 410 ff.) mit der Ungeduld der einsam wartenden Pârvatî (ib. 403 f.) Das Eisenessen erzählte der Mahato auch in der Hanuman-geschichte (s.u. Nr. 6), und die Brahmanen von Jashpur berichteten es als Eigenart der Asûr. So ist diese Erzählung des Mahato zwar eine Kompilation, aber eine echte.

6) Asûrbîr und seine Frau schmolzen Eisen. Hanumanbîr kam zu ihnen und sprang auf

den Baum, unter dem sie arbeiteten. Hanuman sah sie arbeiten; vom Baum aus sah er, dass es etwas Rötliches war, das wie Wasser aus ihrem Ofen herauskam. Er dachte: „Das ist gut zum Essen!“ Er kam herab und wollte es haben. Die beiden liessen ihn aber nicht nahe herankommen, damit er sich nicht verbrennt. Er störte sie schliesslich zu sehr; er sprang auf den Blasebalg, er störte den Ofen usw. Sie waren nicht mehr frei. Der Alte und seine Frau dachten also nach, wie sie ihn vertreiben könnten. Der Alte sagte: „Ich weiss einen Weg, den Hanumanbîr wegzutreiben!“ Der Alte brachte ein Stück Baumwolle und band es heimlich an den Schwanz des Affen. Die Frau brachte Öl und goss es über die Baumwolle. Vom Ofen nahmen sie Feuer, zündeten den Lappen an, und das gab eine grosse Flamme! Hanuman war sehr gequält; er musste hin und her springen. Hanuman kam schliesslich bis Lankâ und verbrannte viele Dächer. Dort verbrannte er Lankâ. Die Leute wollten ihn töten. Er aber lief wieder weg zu einem Taindbaum, rieb seinen Schwanz an ihm, und das Feuer erlosch.

Hier hat der Mahato eine Erinnerung an das Râmâyana, die viel vager ist als etwa bei den Birhor (s.u. Viṣṇu-Râma) mit Hanumans Rolle im Weltbrand-mythos der Oraon (Dehon) zusammengebracht und als Stammesmessage verwendet.

Vor 70 Jahren hatte Driver von den Asûr ganz ähnliche Geschichten gehört: dass sie als geschickte Handwerker mit Sänften umherzogen, rotglühendes Eisen assen, kein Land bebauten, sondern grosse Vieherden hatten. Die Lodha, die man jetzt Oraon nennt, erschienen dann und raubten ihr Vieh. Seitdem leben sie im Djangel. Dass damals die Oraon stärker waren, drückten sie durch das Zahlenverhältnis aus: 12 Brüder Asûr und 13 Brüder Lodha. Driver aber erfuhr von ihnen noch eine wesentliche Bemerkung, dass sie nämlich vom Dhaulagiri und Mainagiri kamen, wo zwei Seen sind. Wo diese Berge sind, das wussten die Asûr nicht, aber es ist durchaus glaublich, dass die Asûr einst von diesen beiden Bergen im Himalaya an der Quelle der Gandakî gekommen sind. Geht man die Gandakî von dort südlich bis an ihre Mündung in den Ganges, dann mündet ganz dicht dabei die Son von Süden in den Ganges. Geht man die Son aber aufwärts, so kommt man auf jenem Weg, nach Chota-Nagpur, den auch die Oraon gekommen sind. Wir werden sehen, dass es die den Asûr verwandten Agaria auch am Himalaya gibt. Eine solche Überquerung des Gangestales von den Eisenvorkommen des Himalaya nach denen Chota-Nagpurs ist durchaus vorstellbar.

Wann aber war dies? Die Birhor (Roy 402) erzählen, dass die Menschen ursprünglich nur Holz und Stein zur Herstellung ihrer Geräte verwendeten. Die Asûr waren die ersten, die Eisen zu gewinnen verstanden. Liegt darin nicht eine Erinnerung an historischen Fortschritt? Dass die Kupferzeit nicht erwähnt wird, ist in Indien sachlich ganz berechtigt. Die Munda aber haben die Tradition, dass sie die Asûr und die Tirki in Chota-Nagpur bei ihrer Landnahme vorfanden. Die Asûr waren die „Ryot“, die Tirki die „Bhuimhar“ (Roy, Munda 143 f., XIV); das soll bedeuten: die Tirki waren die privilegierten Erstsiedler, die Asûr die gewöhnlichen Leute. Wer die Tirki waren, ist noch ungeklärt (s.u.). Der Name kommt heute nur als Totembezeichnung in Chota-Nagpur vor für Mäuse-clans (Hallet 75: Oraon usw.). Also: nach den Birhor und Tirki kamen die Asûr, dann die Munda und erst in ganz junger Zeit die Oraon.

Für die Munda aber sind die Asûr offenbar schwer zu überwindende, gefährliche Feinde gewesen; ihr Hass hat sich in den Asûr-mythen niedergeschlagen, die sie bis heute bei feierlichen Anlässen in Verbindung mit der Kosmogonie erzählen (Rahmann 52 f., Jellinghaus), die Birhor beim Reispflanzungsfest (Roy 356). Die Asûr schmiedeten Tag und Nacht und störten durch ihren Rauch und die Hitze ihrer Öfen den Sonnengott. Er schickte mehrere Vögel zu ihnen, damit sie wenigstens nachts Ruhe gäben. Aber sie sagten: „Wir sind frei, wir sind Könige und Unter-

tanen zugleich! Dies ist unser Königtum! Obgleich wir Tag und Nacht arbeiten, essen wir nur flüssiges Eisen, und dessen Wirkungen auf unseren Darm sind verheerend für unsere Kleider! Und dabei sollen wir noch Befehle annehmen?" (Dehon 128 f.). Schliesslich stieg der Himmels-gott selber auf die Erde hinab und verdingte sich als krätziger Knecht bei einem alten Asûr-paar. Er brachte ihnen Glück mit allerhand Wundern (Dalton 186 f.); und als die Eisenerze nicht mehr genügend zu finden waren, fragten ihn die Asûr um Rat. Er riet ihnen zuerst, den Sonnengott zu verehren: sie sollten ein Menschenopfer vollbringen. Als sie niemanden dafür fanden, bot er sich ihnen an, liess sich in einen Schmelzofen einmauern und drei Tage lang verbrennen. Dann aber trat er strahlend wie die Morgensonne, bedeckt mit Gold und Silber aus dem Ofen heraus und erzählte, wäre er nicht alleine gewesen, hätte er noch vielmehr Schätze mitgebracht. Die gierigen Asûr liessen sich darauf alle ebenfalls in den Ofen einmauern und verbrannten jämmerlich.

Vor diese Geschichte setzen manche noch folgende: Die Asûr waren früher im Himmel beim Sonnengott. Einst sahen sie sich im Spiegel, da hielten sie sich für gottähnlich und wurden zur Strafe dafür auf die Erde hinabgestürzt (Dalton 186 f.); dies wird von einigen als von den Elementargeistern im allgemeinen erzählt und hat seine Parallelen in Innerasien (Rahmann 67 f.). Die Asûrlegende aber erzählt weiter, dass die überlebenden Frauen der Asûr zu allerhand Geistern wurden (Roy, Bi. 402 f; Dehon 139; Roy. Or 442, ff. ORC 73). Von einer unter ihnen stammen die Büffel (Roy. Bi 403). Für diese Asûr-frauengeister (deotâ), die Schutzgeister der Häuser geworden sind, haben die Oraon heute noch eine Erinnerungszeremonie (Dehon 133 ff.).

Eine ähnliche Legende soll es bei den Chang-Nâga geben (Hutton 1929,1). Die Asûr selber haben sie mir nicht erzählen können, sooft ich sie auch danach fragte; sie ist für die Asûr selber eben zu verletzend! Bei Driver steht aber eine kurze Fassung angeblich von Asûr, eher von Oraon; die Oraon baten den Sonnengott um Hilfe gegen die Asûr; der baute eine grosse Burg und lud alle Asûr zu sich ein. Er schloss dann das Tor, sprang über die Mauer hinaus, fand draussen noch ein Geschwisterpaar der Asûr und liess diese mit ihren Blasebälgen alle Asûr drinnen verbrennen. Dies Paar wurde von den Oraon dann ins Djangel getrieben und ist der Ahn der heutigen Asûr. In dieser Fassung und vom Standpunkt der Asûr her mutet die Sage wie eine Sintbrand-variante an: die Rettung des Urelternpaares! Sie könnte mit der türkischen Schmiedeursprungssage zusammenhängen: das von einem Elternpaar stammende Volk schmolz sich seinen Weg aus dem Bergtal frei (Alföldi, Schmiede 6); nur ist die Asûr-sage ins Tragische umgebogen, vgl. die Gondsage (s.u.S. 119). Ein letzter Rest liegt vielleicht in der Tripura-sage: der Gott Śiva verbrennt mit seinem Blitz die Metallburgen der Asuras (s.u.S. 301). In der Mundavariante aber liegt der ganze Hass, den sie gegen die Eisenschmiede hegten; sie kamen eben mit Steinbeilen von Osten (s.u.) und stiessen hier auf die Metallkultur, der sie unterlegen waren, bis sie sie selber in kurzer Zeit übernahmen. Dieser Hass liess sie in dem primitiven Stamm von Eisenschmieden gefallene Engel, Dämonen oder kümmerliche Nachkömmlinge eines einst mächtigen, von Gott geschlagenen Dämonenstammes sehen. Sie sahen also in den Asûr asura (Census 1931, I, 1, 457). Obgleich die Oraon direkt neben den menschlichen Asûr leben, verehren sie Elementargeister als Asûrfrauen!

Die Brahmanen in Jashpur erzählten, dass die Asûr wie die Niṣada und anderen Vindhya-völker von König Veṇa abstammen (s.u.).

C. KULTURGESCHICHTLICHE ZUSAMMENHÄNGE

1) HOCHKULTURLICHE EINFLÜSSE AUF DIE ASÛR

a) Christliche Mission

Die Geschichte der christlichen Mission im Ranchi Dt. kann man bei Hallet 224 ff. nachlesen. In den letzten 50 Jahren hat das Christentum sich hier sehr stark ausgebreitet — aber der Census von 1931 (VII, 1, 255) nennt nur vor allem Munda, Kharia, Santal und Oraon und verzeichnet keine getauften Asûr. Die Zahl der Christen ist hier von fast 300000 in 1921 auf über 400000 in 1931 gestiegen (ib. 257), also um 33% (ib. 252). Aber bei den Asûr ist das Dorf Sakuapani, das früher einmal kurze Zeit katholisch war, wieder zum alten Stammesglauben zurückgekehrt. In Kerakair ist eine Schule mit einem katholischen Lehrer, aber sie ist im Oraon-tola des Dorfes, und der Asûrteil liegt weit fort! In Jubhipath ist ein sehr energischer junger Lehrer; er sorgt für den wirtschaftlichen Aufschwung und hat erreicht, dass im Ort jetzt ein Wochenmarkt abgehalten wird. Aber er hat nicht erreicht, dass die Asûr des Dorfes zur Kirche gehen. Pater Julius Kujur, der Oraon aus Bikampur-Noatoli, seit 15 Jahren katholischer Missionar in Dumbbarpath, hat einen sehr guten Ruf im Lande, auch bei den Asûr. Er versteht es, mit den Männern von Sakuapani und Kerakair zu sprechen, sie kommen auch zu ihm, aber nicht in die Kirche. Er hilft ihnen als Arzt und Tiger-jäger; er gefällt ihnen, wegen seiner mönchisch-armen Lebensweise. Es ist so recht der vorgeschobene Posten im Berggebiet der Primitiven. Einige Asûr von der Jashpur-grenze wollte ich gerne nach Katkahi kommen lassen; sie kamen nicht, sie fürchteten, listig oder mit Gewalt getauft zu werden.

So bleibt also eigentlich nur Lupunpath als einigermaßen katholisch. Die Missionsstation von Katkahi ist schon 1892 gegründet worden: vor 45 Jahren; und bis Lupunpath kann man von dort in 2 Stunden marschieren, aber freilich auf steilem Aufstieg durch Djangel und Felsen. Zum Markt in Katkahi kommt wohl jede Woche dieser oder jener Asûr, aber in der Kirche sah ich keinen, auch nicht den intelligenten Mahato, dessen Eltern schon getauft wurden. Immerhin: 5 Knaben von Lupunpath gehen in die Missionsschule von Katkahi; das ganze Dorf legt zusammen, um diesen Knaben die Schule zu ermöglichen; jeder gibt etwas Reis, Hirse usw., so billig auch das Schulleben für unsere Begriffe ist! Und ein Asûr-schüler ist sogar in der höheren Schule in Gumla. Ihre Lehrer stellen ihrer Intelligenz ein sehr gutes Zeugnis aus; sie werden es wohl als erste Asûr bis zum Lehrer oder gar Priester bringen.

Also der direkte Einfluss dieser Mission ist noch garnicht zu spüren. Lutherische oder anglikanische Mission gibt es hier in den Bergen garnicht. Die europäischen Missionare kommen kaum jemals dort hinauf. Pater Julius Kujur möchte gerne eine Art eigener Absatzorganisation schaffen, dass seine armen Bergbauern ihre spärlichen Produkte wenigstens in rentabler Weise verkaufen und nicht wie jetzt an die Hindu-kaufleute, die auf ihre Märkte kommen und gar zu schlecht bezahlen. Wenn man die Waren mit eigenem Auto bis an die Bahn schaffen könnte! Ölsaaten, herrliche Papeias, schöne Früchte, können schon etwas einbringen. Aber woher ein Auto nehmen! Erst wenn der Absatz ermöglicht wäre, lohnte sich eine Ertragsteigerung. Freilich würde eine bessere Ernährung mit mehr Obst und Gemüse den Asûr selber gut tun; aber das verstehen sie nicht, nur durch Gelderlös könnte man sie reizen. Manche Möglichkeiten sind gegeben. Man könnte bei den Asûr ein geldloses Banksystem organisieren, das im Sankh-tal seit der Anregung Pater Hoffmanns viel Gutes stiftet. Jeder legt einen Teil seiner Ernte in ein Depot, aus

dem an Bedürftige entliehen wird. Von Bewässerung wird auf den Bergen nicht viel zu erwarten sein. Aber eine handwerkliche Ausbildung einzelner Asûr, die Dorfweber oder gar Töpfer werden könnten, wäre eine Verdienstmöglichkeit.

Der geistige Einfluss des Christentums? Die Mission kämpft gegen die alten Sitten wie das Tanzen. Man versucht auf die Eheschliessung insofern einzuwirken, als man der Braut die Möglichkeit gibt, vor der Trauung Nein zu sagen. Aber man hat auf die Brautwahl keinerlei Einfluss. Das alte Totemsystem ist noch in Kraft, und die Eltern wählen die Braut aus. Die Missionare also können nichts anderes tun, als den beiden jungen Leuten über ihre künftigen Ehepartner zu berichten. Aber auch das nur bei denen, die zur Trauung und Religionsunterricht einige Wochen in die Missionsstationen kommen (das tat 1937 kein Asûr!). Also auch in dieser Hinsicht kann man von einem christlichen Einfluss auf die Asûr noch nicht reden. Und was auf dem Umweg über die christlichen Oraon und Munda auf den Bergen, in Dumbarpath usw. auf die scheuen, armen Asûr ausstrahlt, das kann nicht viel sein. Es hat auch noch kein Pater ethnologisches Interesse an den Asûr gehabt.

b) England

Die Engländer haben entscheidend in die Geschichte der Asûr eingegriffen, als sie ihre Eisenarbeit verboten und sie seit dem Jahre 1905 zur Sesshaftigkeit zwangen. Das ist heute durchgeführt. Im Übrigen aber hat England keine Beziehungen zu den Asûr. England ist sich bewusst, dass die Primitiven in Chota-Nagpur eine Hilfe brauchen, dass sie sonst in kurzer Zeit von den Hindu ausgerottet werden; dass die Primitiven Zeit gewinnen müssen, wenn sie stark genug für erfolgreichen Widerstand werden sollen (Census 1931 XII, 1, 398 f.). Aber was kann England tun? Im Rechtswesen ist der Primitive seinem Grundherren (Zemindar) immer unterlegen; er ist zu arm für einen pleader (ib. 401), und nur in einem grossen Prozess tritt S. C. Roy im Auftrage Englands für sie ein (was für Asûr noch nie geschah!). Mr. Archer, der Subdivisioner in Gumla, hat durchaus recht, wenn er allen Primitiven von jedem Prozess abrät und gütliche Beilegung empfiehlt. England hat eine Polizei eingerichtet, aber vom letzten Posten in Chainpur, wo auch nur Hindu sind, bis in die Asûrdörfer ist es weit, und die Asûr sind froh darüber, denn für die Primitiven ist die Polizei der Hindu mehr eine Last als ein Schutz. Die Post geht ebenfalls bis Chainpur, ist aber für die Asûr ohne jedes Interesse. Wer sollte ihnen schreiben? Dort gibt es auch eine staatliche Apotheke, aber ich glaube nicht, dass auch nur ein einziger Asûr sich dort jemals eine Medizin geholt hat. Die Leute in Lupungpath holen sich in ernstesten Fällen in Katkahi Hilfe, die anderen bleiben bei ihren Zauberpriestern, alten Weibern, ihren Wurzeln und Kräutern. Bei der grossen Volkswahl im Frühjahr 1937 für das erste Provinzparlament gingen auch einige Asûr zur Wahlurne; aber wen sollten sie wählen? Den Christen oder die Kongresspartei, deren Redner überall, freilich nicht in Asûr-dörfern, Aufhebung der Steuern versprochen? Konnten sie überhaupt die Farben der Boxen, die die Parteien erhalten hatten, auseinanderhalten?

Man kann heute auf einer Strasse mit dem Auto bis nach Jubhipath fahren; Mr. Pepi, der Manager des Zemindar, hat sie sich gebaut und ist ihr einziger Benutzer. Bis Dumbarpath fährt sonst nur Pater Julius mit seinem Motorrad. —

Kredite von englischen Banken hat noch kein Asûr in Anspruch genommen. Für Bewässerung hat England hier noch nichts getan. Die Reservierung der Wälder, die für ihre Schonung freilich nötig ist, wird von den Asûr sehr drückend empfunden (Census a.a.O. 400), und das alte Wandern war insofern gesünder, als die Dörfer relativ sauber blieben, wenn sie nur etwa 2 Jahre bewohnt wurden (ib. 402). Der Survey hat also den Asûr nur erhöhte Steuern, aber keine Vor-

teile gebracht. Bildung hat England in diese Berge noch nicht getragen, so stolz auch sonst vom Census jeder Fortschritt in dieser Hinsicht verzeichnet wird. Und das Schnapsmonopol ist für die Primitiven ein Nagel zu ihrem Sarge!

Die Weissen, die die Asûr bisher in ihren Bergen kennen lernten, die Missionare und Regierungsbeamten, alles in allem noch kein Dutzend, machen ihnen sicher einen relativ menschenfreundlichen Eindruck. Aber zugleich den der unverständlichen Macht und weiten Abstands. Einige Asûr sind schon in den Theeplantagen Assams gewesen, sind in der Eisenbahn gefahren... Leider rückten sie nicht mit der Sprache heraus und erzählten nichts von ihren ethnologischen Beobachtungen über die Stadt- und Maschinen-kultur der Weissen.

c) Islam

Mindestens seit 250 Jahren gibt es Islam im Ranchi Dt. Damals wurden die Bauten von Naoratan oder Doisanagar (Hallet 245) erbaut, die deutlichen Einfluss der Moghul-kunst verraten: von Delhi kamen die Baumeister; schon um 1616 wurde Ibrahim Khan mit einem Heer von Kaiser Jehangir in diese Berge gesandt. Aber ausser der Stadt Ranchi und Gumla sah ich keine Moscheen im Lande. In der Stadt Ranchi ist der islamische Bevölkerungsteil sogar 40%. In den Dörfern aber gibt es kaum Mohammedaner. Nur in den grösseren: in Jairagi, in Barwenagar sah ich sie als Händler. In Jairagi hat einer den staatlichen Schnapsladen. Ich hörte aber von keinen Grundherren aus ihren Reihen, und auch die grossen Kaufleute und Geldverleiher sind heute überwiegend Hindu. Der grosse Strom des Islam nach dem Dekkhan und Südindien liess Gondwana (geschweige Chota-Nagpur) im Osten liegen und passierte die Narbadâ etwa bei Asirgarh (Shoobert 348). Es verlohnt sich also nicht, die Möglichkeit eines Einflusses des Islam auf die Asûr zu diskutieren (s. Abb. 39).

d) Hinduismus

Die Frage, wie weit der Hinduismus die Asûr kulturell beeinflusst hat, ist eine sehr schwierige, aber sehr wichtige. Wir müssen zwischen direktem und indirektem, bewusstem und unbewusstem Einfluss unterscheiden. Und dabei immer im Auge behalten, dass jeder Einfluss gegenseitig ist, und dass „Hinduismus“ nichts Ewiges, Fertiges, sondern etwas dauernd sich Wandelndes ist, ein Jahrtausende langer Prozess der Assimilation verschiedenartiger Kulturen.

1) Hindu-beamte und -kaufleute bei den Asûr

Von einem direkten und bewussten Einfluss des Hinduismus kann heute nur in äusserst geringem Masse die Rede sein. Die wenigsten Hindu wissen überhaupt, dass es die Asûr gibt. Die Hindu, die mit Asûr direkt in Verbindung kommen, sind die wenigen Beamten der Polizei, des Gerichts(?), des Survey usw. Sie fühlen eine tiefe Verachtung der Djangelbewohner. Wie sie mit den Asûr verkehren, wie gut sie sie kennen, zeigt sich in den Angaben des Census, dass etwa die Hälfte aller Asûr Hindu sind. Das ist eine glatte Lüge, denn kein einziger Asûr hat bis heute seine alte Stammeszugehörigkeit, seinen Totemismus, seine Götter zu Gunsten des Hinduismus aufgegeben! Jene Angabe des Census fusst — wenn sie überhaupt eine reale Grundlage hat — nur darauf, dass die Hälfte der Asûr (ja noch mehr!) Hindi oder einen Hindi-artigen Dialekt verstehen. Es kann sein, dass jene Beamten in die Hälfte der Asûr-dörfer gekommen sind, dort sehr

amtliche suggestive Fragen gestellt haben, und daraufhin zu jenem, ihnen durchaus erwünschten Erbgegnis gelangt sind. Das weiss England! (Shoobert 397) Die Hindu hoffen so, das Problem der Primitiven zu erledigen, aber sie haben bisher keinerlei Absicht gezeigt, die Primitiven zu wirklichen Hindu zu machen.

Genau so war es bei der Agitation zur Volkswahl; was die Hinduredner trieben, war Stimmenfang, aber keine geistige Beeinflussung. Und in den vergangenen Jahrhunderten: die Steuereintreiber der Hindugrundherren waren sicher nicht anders als ihre heutigen Nachkommen. Für den Hinduzemindar ist und war der Primitive nur ein Arbeitssklave. Erst durch England und die Mission wurde dies Verhältnis gebessert. Die Hindu hatten deswegen gar kein Interesse, die Primitiven zum Hinduismus emporzuheben; und die Primitiven empfanden vor den Herren nur Angst und versuchten, sich möglichst tief in die Djangel zurückzuziehen, um frei zu sein.

Das ist hier in der Gegenwart der charakteristischste Zug der Primitiven (Shoobert 399 ff.). In den Tälern dringen die Hindu vor, und die Primitiven flüchten in die Berge. Sie verlieren ihre Äcker; sie beginnen beim Hindu-kaufmann mit kleinen Schulden, und in Kurzem sind sie Haus und Hof los. Der Kaufmann aber zieht Hindu-pächter nach sich. Der Primitive ist dagegen wehrlos, er kann ja nicht einmal die Zinsrechnung der Geldverleiher verstehen!

Die Kaufleute in Chota-Nagpur sind (wie in CP und Behar) von zweierlei Art: 1) die Mahājan: das sind die grossen Geldverleiher (Risley II, 38; I, 58; Russell Index; Crooke III, 405); und 2) die Merwāri, die Kaufleute. Beides sind keine Kastennamen sondern Berufsbezeichnungen. Die Merwāri sind meist aus Rajputana gekommen (Risley II, 38; Russell I, 119 f.). Viele sollen Jaina sein. Mehr im Osten fand Dalton in der Tat alte Ruinen von Jaina; im Gebiet der alten und jetzigen Asūr sind mir keine Jain-tempel bekannt geworden. Die Packochsen-karawanen der Merwāri sieht man auf allen Strassen; die Herren reiten mit mürrischen Gesichtern auf den kleinen Ponnys daher. So kommen sie als Aufkäufer von Ölsaaten usw. bis Jubhipath und Kerakair. Sie reden nur das Notwendigste mit den kleinen Bauern und bringen keine Kultur.

2) Brahmanen

Der Hinduismus macht im allgemeinen keine Proselyten. Freilich „missionieren“ manche neue Sekten z.B. in Amerika wie etwa die Rāmākrishna-Mission, die wesentlich durch reiche Amerikanerinnen finanziert wird. Ich hatte in ihrem Kloster (maṭh) in Kalkutta Gelegenheit die Hauptförderin dieser Mission kennen zu lernen, eine feine ältere Dame, die jeden Winter dort verbringt in einem Haus, das sie sich am Ufer des Hughli, am Rande des Klosters erbaut hat. Sie hat Svāmī Vivekānanda, den redegewaltigen Schüler Shri Rāmākrishna's persönlich gekannt und bewundert ihn in täglichen Unterhaltungen mit den Mönchen. Das Missionsgebiet dieser Mönche sind die Wallfahrtsorte der Hindu: dort sucht man Anhänger zu gewinnen unter den Frommen, die einer anderen Sekte angehören. Man geht nicht zu denen, die mühselig und beladen sind, man geht nicht etwa in die Industriebezirke der Tatawerke und nicht in die Djangel. Ich sah bei meinen Wanderungen keinen einzigen Sādhu, wandernden Bettelmönch, in den Waldgebieten, und die Asūr sind von der Bhagat-bewegung, die es im Oraon-Munda-gebiet des mehr östlichen Districts gibt, nicht erfasst worden. Sie hatten noch garnicht davon gehört, dass es diesen Yogi-ähnlichen primitiven Heiligentyp gibt.

Und an Brahmanen sah ich nur die Tempelpriester in Jashpur, echte Sanskrit-gelehrte, von denen ich — leider ohne Erfolg — gerne Traditionen über die Asūr-Asura einheimen wollte. Sie betreuen einen Devî-, Śiva- und Viṣṇu-tempel. Die grossen Büffelopfer für Devî waren ihnen

offenbar peinlich: sie entschuldigten sie vor mir damit, dass jeder opfern müsse, was er isst; so ihr *râjâ* also die Büffel. . (?) Der Tempel mit seinem länglichen Strohdach machte einen schön urtümlichen, unâryischen Eindruck. Soweit ich weiss, gehören die Brahmanen in Chota-Nagpur meist den Sakadvîpi-brahmanen an, einer Klasse, die in Behar verbreitet ist. Der Tradition nach sind sie von Râma aus Ceylon gebracht worden, oder nach anderer Tradition sollen sie die ursprünglichen Brahmanen Magadhas darstellen — wenn Magadha überhaupt eigene Brahmanen besessen hat (Risley I, 156 ff.; 159). Sie gehören nicht in eine der 10 grossen Brahmanenkasten, vielmehr sind sie eine Sonderkaste wie die Mâgadha, Bandijan, Sûta, Atharva, Mâthura usw. (ib. 144). Sie haben ausser der allgemeinen brahmanischen gotra-Einteilung für Zwecke der Brautwahl besondere territoriale Gliederungen (pur: 160), und es gilt als eine Probe, ob man einen Sakadvîpi oder einen anderen Brahmanen vor sich hat, ob er das Wasser annimmt, das ihm ein Fremder gibt: das würde kein orthodoxer Brahmane tun (160). Der Brahmane des östlichen Gangestales ist offenbar schon nicht mehr alt-âryischen Schlages. Hier war von Urzeiten eine andere Kultur.

Russell erwähnt keine besondere Brahmanengruppe für Chota-Nagpur, wohl aber manche für seine CP. In Crooke's Mirzapur Dt. sollen Sândil-brahmanen sein. Der Imp. Gaz. XXI, 201 erwähnt, dass Brahmanen als Lehensempfänger (Jagirdar) im Ranchi Dt. vorkamen. Die Geistlichen kamen nach Chota-Nagpur im Gefolge der Rajputen, nicht als missionierende Einsiedler. In den Tempeln von Naoratan, Majhgaon (IBORS I 1915, 117—124) und Narainpur müssen seit Jahrhunderten Brahmanen gewesen sein. Die ganze Strasse von Gumla nach Jashpur zeigt den Weg des eindringenden Hinduismus mit kleinen Hindutempeln; sogar in Garja, zwischen Samtoli und Rengarih, sah ich einen relativ stattlichen Tempel und ein Haus, an dessen Wand ein Hanuman gemalt war. Früher waren Asûr auch in diesen Gegenden; sie haben aber keine Tempelchen, wie doch sogar die Birhor sie haben (s. Abb. 2 und 40).

3) *Râjputen und Könige*

Chota-Nagpur war ein Land freier Oraon und Munda (Imp. Gaz. s. v. Ranchi, S. 200). Wahrscheinlich ist aus den Reihen der Munde selber die Familie der Rajputen, der Nâgvaṃsi, hervorgegangen. Die Schlange Pundarika, die dem Schlangenopfer des epischen Königs Janamejaya entkommen war, soll mit Pârvatî, der Tochter eines Brahmanen von Benares, den Urahn der Dynastie gezeugt haben, u. zw. in Sutiana ungefähr 10 m. nördlich von Ranchi-stadt (ib., Hallet 24, 258 ff.; Risley II, 185 nach Dalton). Eine ähnliche Mythologisierung des Urahnen, offenbar zum Zweck, eine Pseudo-Rajputen-familie zu legitimisieren, gibt es in Gorakhpur, im einstigen Cherogebiet. Andere Nâgvaṃsi kennt Russell (IV, 455) in Chattisgarh und den States seiner Provinzen. Und Tod (ib.) weist eine in Asirgarh nach, also im heutigen Gond-gebiet. Sie stammen also alle aus demselben Kulturkreis der mittelindischen Berge. Und auch die Nâgvaṃsi-Bâbhan (Risley II, 121) gehören offenbar dazu. Eine Frau aus der Nâgvaṃsi-Familie in Chota-Nagpur wird sich noch heute nicht von einem Munda in der Sänfte tragen lassen und wird sich vor ihm verschleiern, weil sie ihn als ihren „älteren Bruder“ betrachtet, d. h. als ihren Stammesgenossen (Risley II, 185). Vielleicht entstammen sie dem Schlangentotem dieses Stammes, und man ist versucht, in der ältesten Magadha-dynastie der Śiśu-nâga (Jungschlange) etwas ähnliches zu vermuten. Nach Tod gehören sie zu der Mondlinie der Rajputen.

Solche Rajputen-familien übernahmen vom Hinduismus möglichst viel, vor allem Kinderheirat, Verbot der Witwenheirat, holten sich von fernher Brahmanen als Priester usw., um den

übrigen Rajputen ebenbürtig zu werden. Sie sonderten sich dementsprechend von ihren Stammesgenossen ab, umgaben sich wohl auch mit fremden Söldnern und Beamten, und machten diese zu Lehensträgern. So schildert Shoobert (349, 356) die Gond-könige. Ihr hinduisierender Einfluss auf das Land ist sicher nicht zu unterschätzen. Wir wissen nicht, seit wann es diese Familie in Chota-Nagpur als Herrscher gibt. Hallet meint: seit dem X. Jhdt. (183 f.). Bauwerke aus so alter Zeit sind nicht erhalten, oder zumindest nicht als solche erkannt. Erst aus dem XVII. Jhdt. stammen die Bauten von Naoratan (Hallet 245): der dortige König Durjan Sal wurde als Jehangirs Gefangener für 12 Jahre nach Delhi und Gwalior gebracht; er wurde frei gelassen, weil er dem Grossmogul mit seiner Diamant-kennerschaft gefiel. Als ihn seine in der Gefangenschaft erworbenen Freunde einst besuchten, waren sie entsetzt über seinen Djangelpalast und sandten ihm Bildhauer und Steinmetzen aus dem Gangestal: sie erbauten Naoratan, dessen Plastiken freilich an Primitivität nichts zu wünschen übrig lassen (s. Abb. 39).

Im XVIII. Jhdt. gelangten die Mahratten auf ihren Eroberungszügen bis in diese Gegenden (s. o. Barwenagar). 1772 schlossen die Engländer einen Vertrag mit der Nâgbamsi-Familie, die heute noch als pensionierte Râjâ lebt. Der heutige Râjâ von Palkot ist mit ihr verwandt.

Die Nâgbamsi waren die Herren eines grossen Teiles des alten Asûr-gebietes, wenigstens liegen viele Asûr-teiche in ihrem Gebiet.

Eine andere Rajputenfamilie dieser Gegend ist die der Raksel von Palamau, die von den Chero 1603 vertrieben wurde (Imp. Gaz. s. v. Palamau); von ihnen stammt das Herrscherhaus von Sirguja (ib. XXIII, 171), und sogar Udaypur wurde von ihnen von hier aus erobert (ib. s. v. Udaypurstate), und von ihnen leiten sich die Zemindare von Barâbhûm etc. in Manbhum ab (Risley II, 185, 194). Von den Königen von Sirguja soll die Elefantenfalle von Kujam erbaut sein, und von Einfällen der Könige von Westen her sprach der alte Priester in Kujam als von Ereignissen seiner Jugendzeit: so haben gerade diese Rajputen einen gewissen Eindruck auf die Asûr in den letzten Zeiten in ihrem letzten Rückzugsgebiet gemacht; und in Jashpur, das früher zu Sirguja gehörte, sah ich alte Asûr-teiche und -stätten bei Musgudri, Goleng und Eisenschlacke auf dem Marolghat.

Die Raksel sollen von einem Urahn stammen, der von einem alten Heiligen zum Schutze seiner Opferveranstaltungen gegen die Störungen eines Dämons geschaffen wurde. Aus seinem Haus soll Rukmiṇî, die Frau Kṛṣṇa's stammen, und ein direkter Nachkomme Rukmin's, des Bruders der Rukmiṇî, soll Samvat 251 nach Sirguja gelangt sein und den dortigen König Balind getötet haben. Sein 111. Nachkomme regierte zur Zeit Daltons in Sirguja: Indrajit Singh. Aber Dalton hörte, dass andere diese Mythologie leugneten und die Raksel für Abkömmlinge der eigentlichen lokalen Bevölkerung erklärten (IASB XXXIV, 1865, pt. 2, p. 28).

Risley führt ferner an, dass in Barâbhûm einige Zemindare aus Bhumij-stamm sich für Rajputen erklären (II 185), und dass in Chota-Nagpur Malwa- oder Mar-rajputen vorkommen (App. I, 120); Crooke nennt für Süd-Mirzapur einige Kherwar, die in ganz moderner Zeit sich zu einem Bân-bans erklärt haben (IV, 220), und von den Kherwar sollen ebenfalls die Könige von Jashpur stammen - ganz klar wird das alles wohl nie mehr werden, es soll es ja auch nicht. Die Kherwar rechnen sich zum Sonnengeschlecht (Crooke III, 238), durch Hariścandra und Rohitâśva, der das Rohtasfort erbaut haben soll (Risley I, 472). Russell (IV, 411) nennt für die CP verschiedene Rajputen-clans, die nur unter sich heiraten. Sie waren also wesentlich Emporkömmlinge aus den einheimischen Stämmen. Er schätzt, dass einige schon im VI. Jhdt in Chattisgarh etc. sassen (III, 506). Leider ist die Geschichte Chota-Nagpurs nicht so gut bearbeitet worden wie die der westlichen Nachbargebiete (Shoobert, Russell).

Eine Möglichkeit hinduistischen Einflusses auf das Asûrgebiet besteht auch von Berar-Vidarbha her, das ein altes Hochkulturgebiet war. Kṛṣṇa holte sich von dort seine Braut Rukmiṇī; der Niṣada-prinz Nala seine Damayantī. Im II. Jhdt. p. Chr. n. gehörte dieses Land zu den Andhra, Vakataka und Rāṣṭrakūṭa (Shoobert 348). Für die ältere Zeit ist von Beziehungen von hier, von Westen, zum Chota-Nagpur-gebiet nichts bekannt. Aber im XVIII. Jhdt. wurde Nāgpur von den Bhonsla erobert, die, ursprünglich vom Satârâ Dt. (Bombay) stammend, im Auftrag der Mahratten (Peshwa) Berar hielten und Bengal eroberten. Die Erinnerung an die erobernden Mahratten lebt noch heute in Barwenagar. Die Bhonsla eroberten Chanda, Chattisgarh, Sambalpur, Mandra, das Narbadâ-tal, ja sogar Cuttak in Orissa. Sie hielten Sirguja und Jashpur in Abhängigkeit (Imp. Gaz. s. v. Jashpur, Sirguja, Nāgpur). Die anderen Dynastien, die von Westen her in die CP eindringen, sind, soweit wir wissen, nicht ins eigentliche Chota-Nagpur vorgezogen (Shoobert 348 f.).

Etwas westlich vom Asûrgebiet ist die Stelle, wo Râma den Sambuka erschlug, sind die ältesten historischen Höhlenmalereien Indiens erhalten, ist Asokas Felsedikt bei Jubbulpur (Shoobert 348); im eigentlichen Asûr-gebiet hat man bereits zwei Münzen des Huvishka gefunden. Also hinduistische Einströme gehen in die älteste historische Zeit zurück, erwähnt doch schon Plinius die Munda und Savara (Hallet 21): das aus der Suvarṇarekhâ gewaschene Gold war wohl ein sehr alter Handelsartikel, und Ptolemäus kennt die Diamantenminen von Sambalpur am Koël in Palamau (Dey: Semulapura).

Die kleinen Könige, soweit sie ins Asûrgebiet eindringen, werden mehr oder weniger einzelne Asûr zu sesshaften Arbeitern in ihren Residenzen gemacht haben wie die von Barwenagar. Von diesen mag manche Familie wieder zu den freien Stammesgenossen zurückgekehrt sein, und durch sie mag ein gewisser Einstrom hinduistischer Kultur in ihre Primitivität erfolgt sein. Wesentlich kann das aber nicht gewesen sein, denn das Feindschaftsverhältnis gegen die eindringenden Herren war sicher der stärkste Schutz gegen die Übernahme geistiger Güter.

Wenn es gelänge, die Asûrziegelbauten an eine bekannte historische Stufe des Hinduismus anzugliedern, wäre für diese Frage viel gewonnen! Ich glaube, dass man vorläufig sagen kann: die Kleidung der Asûr, ihre Haartracht, ihr Tanz und diese grossen Ziegel passen zu einem Gangestal der Maurya-, Kushan und vielleicht noch Gupta-zeit: damals, möchte ich annehmen, war noch ein gewisser kultureller Zusammenhang vom Gangestal und Chota-Nagpur, später riss er ab, und Chota-Nagpur blieb auf der alten Stufe stehen. Bis in jene Periode war diese Art Kulturgemeinschaft mit dem Gangestal, die vielleicht seit dem Anfang der Eisenzeit ohne wesentliche Unterbrechung bestand. Im Anfang jener Periode waren die Asûr die mächtigen und gehassten, daher für dämonisch erklärten Gegner der von Osten eindringenden Munda; damals bildete sich die ältere Gangeskultur. Dann übernahmen die Ârya aus jener Gangeskultur den Hass und die Dämonenangst vor den Asûr, die damals auch ihnen einigermaßen ebenbürtig an Kulturhöhe waren. Bei einem König Jarâsandha des zyklischen Râjgir waren die Ârya oder die Könige des westlichen Gangestales unsicher, ob er ein Asura oder ein Mensch sei. Aber seit Buddhas Zeit, seit unserer historischen Periode und der Gangesstadtkultur, verlagerte sich das Gleichgewicht immer mehr zu Gunsten des Gangestales. Dort schwanden die Djangel, deren primitive Bewohner immer wieder in die Berge Chota Nagpurs flüchten mussten, dorthin kamen neue Hirten- und Herrenvölker, von NW nachdringend, und so wurden die südlichen Berge in den letzten 2000 Jahren das Rückzugsgebiet der Primitiven, das es bis heute ist.

Was aber können wir über die Kultur jener ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. im östlichen Gangestal aussagen? Die Brâhmaṇa's gehören in das westlichen Gangestal; die

Upaniṣad's zeigen einen gewaltigen Umbruch, offenbar unter dem Eindruck eines Kampfes des unterliegenden Āryatums; Gott Indra verliert seine Höhe, und ganz fremde Gedanken beherrschen die Geister. Viṣṇu wächst mit starken Elementen östlicher Kultur, die ein Gemisch von vaterrechtlich totemistischer Kultur des Vindhya, mutterrechtlicher kopfjägerischer aus Hinterindien und von NW eingestrahelter Pflugkultur u.s.w.ist. Die heutigen Asûr zeigen keinen Einfluss dieser komplexen Kultur; sie lebten aber anscheinend damals — wenn ihnen die alten Ruinen und Gräber mit Recht zugewiesen werden — mit ihr in engem Zusammenhang. Wenn man diese alte Kultur schon Hinduismus nennen will, so haben die alten Asûr schon an ihr teilgehabt. Die heutigen aber sind in die Primitivität der Kharia und der ihnen verwandten Djangel-nomaden zurückgegangen. Vielleicht hatte damals überhaupt nur ein Teil von ihnen Anteil an jener höheren Kultur, und womöglich waren es nur die Herren, die Tirki, die Auftraggeber, und die Asûr waren nur die Handwerker, wie es später in Barwenagar und bei manchen anderen der genannten Dynastien war, die in Frage kommen, Hinduismus in die Berge Chota-Nagpurs getragen zu haben. Dies scheint mir noch die wahrscheinlichste Lösung zu sein. Man muss schon solche Hypothesen wagen, wenn man das Heute und die Tradition der Asûr einigermassen in Einklang bringen will.

4) *Vergleich von Hinduismus und Asûr-kultur*

Was man bei den heutigen Asûr als hinduistisch bezeichnen könnte, ist ungemein wenig. Die Asûr haben keinen Ehrgeiz, die vornehmen Sitten der Hindu nachzuahmen: noch kennen sie kein Verbot der Witwenheirat, wie es z. B. bei Kurmi und Teli beginnt (Risley LXXXI f.) und sogar bei den Lohar in Chota-Nagpur (Crooke I, CCVI ff.), oder das Gebot der Kinderheirat (ib.), oder die Hypergamie. Noch essen sie Fleisch und ässen gerne mehr, wenn sie es sich leisten könnten (Russell, I, 65). Noch ist ihnen die Kuh nicht heilig, noch opfern sie Schweine, noch haben sie ihren alten Sonnengott und keinen Mahâdeo in ihren Dörfern. Noch haben sie keine Tempel und keine Brahmanen. Ihr Totemismus und ihr Stammesbewusstsein lebt noch, und sie beanspruchen keineswegs, als Kaste zu gelten. Mehrfach habe ich auf ihre prasavya-Bewegung hingewiesen.

Ganz wesentlich ist ferner folgendes: die Asûr arbeiten gemeinsam im Dorfverband, sie jagen gemeinsam, die tanzen und singen gemeinsam; und ihre Kinder schlafen gemeinsam. Das ist ganz anders als bei den Hindu: da tanzt der Solo-tänzer kunstvoll und pantomimisch vor den Zuschauern, da arbeitet jeder für sich. Es jagt der Herr, und der Bauer treibt ihm das Wild zu! Da wird der Knabe im Einzelunterricht von seinem Lehrer unterwiesen. Die Einstellung des Hindu ist grundsätzlich egozentrisch. Das ganze Erziehungsprinzip des Hinduismus ist darauf aufgebaut. In Europa ist Grundlage aller Ethik der Altruismus, und Grundlage aller Erziehung die Einordnung des Einzelnen in die Gemeinschaft dadurch, dass der Einzelne Rücksicht auf die anderen zu nehmen hat. Im Hinduismus dagegen beruht das Gemeinschaftsleben auf der Fähigkeit des Einzelnen, sich von den Mitmenschen nicht stören zu lassen. Er verschliesst sich gegen seine Umwelt.

Das beginnt bereits beim Kind in den ersten Tagen seines Lebens. Die Mutter trägt es überall mit sich herum, ob sie zur Arbeit oder zum Tanz oder zum Gottesdienst geht. In der katholischen Kirche war die Messe von Kindergeschrei begleitet; das stört dort niemand. So wird das Kind daran gewöhnt, in unbequemer Sitzstellung und in Unruhe, auf dem Rücken der gehenden, sich bückenden, arbeitenden Mutter stets schlafen zu können, und jeder Reisende ist erstaunt, wie die Inder sich diese Fähigkeit bewahren und bis zur Virtuosität ausbilden. Dieselbe Abschlies-

sung gegen alle Einflüsse der Aussenwelt treibt der Yogi. Er erfährt die Umwelt nicht als ein Fremdes oder gar Störendes; alles ist er selber, alles ist eines, d. h. das „Selbst“ des eigenen Ich. Die ganze indische Ontologie und Mystik ist egozentrisch, mögen ihre Spielarten auch sich dualistisch oder pluralistisch gebärden: auch im Buddhismus und Vaiśeṣika ist die Umwelt Produkt der Seele, erzeugt aus ihrem Verdienst zu ihrer Strafe oder Belohnung.

Auf dieser Grundlage ist ein Gemeinschaftsleben möglich — so sonderbar es uns anmutet. Die indische Grossfamilie lebt und bewährt sich durch Jahrtausende, weil jeder sich möglichst wenig durch die anderen stören lässt. Es ist bezeichnend dafür, dass es im Indischen kein Wort für Dank gibt. Der Inder sagt: „anugr̥hīto 'smi“, d. h. ich bin gefördert worden, statt ich danke Dir für Deine Hilfe. Er bekennt sich damit als schwächer und als gefördert; er gesteht damit etwas fast beschämendes. Aber er denkt nur an sich dabei; er fühlt sich dem Helfenden nicht verpflichtet, fühlt keine warme Dankbarkeit. Wenn er dem Helfenden diese Worte sagt, erniedrigt er sich vor ihm und nimmt dadurch an, dass der andere sich darüber freut und insofern eine Genugtuung erfährt, als er das Bewusstsein erhält: durch meine Hilfe habe ich mir Verdienst erworben — denn sooft auch in der Sanskrit-literatur das Geben als verdienstvolles Werk empfohlen wird, so ist damit kein altruistisches Erlebnis verbunden, sondern nur egozentrisches: der Geber wird für sein Geben einst belohnt werden.

Doch zurück zu den Asûr! Betrachten wir einige Sitten etwas näher — ohne freilich auf alle Feinheiten zu achten. Der Brautkauf (Crooke I, CCV) wird von den Brahmanen als „asurisch“ verworfen, d. h. als unrecht, unorthodox — und kommt und kam doch im Hinduismus immer wieder vor (Jolly 51 f.). Die Hypergamie, d. h. der Kauf eines vornehmen Bräutigams, der möglichst im Kastenrang höher steht als die Braut, ist die ideale Hinduform der Brautwahl, und trotzdem gibt der Bräutigam seinem Schwiegervater „Geschenke“. Die Hypergamie ist nur auf dem Boden des Kastenwesens der indischen Hochkultur verständlich. Die Kaufehe und der Brautpreis aber kommen — ethnologisch gesehen — sowohl bei typisch vaterrechtlichen Hirtenvölkern Innerasiens wie bei typisch mutterrechtlichen Pflanzern in Australien, Afrika und Amerika vor (Schmidt-Koppers 205 ff.; 270). Also: ob ein Brautpreis hinduistisch ist oder war oder nicht, das ist unmöglich zu entscheiden; dass er aus dem Hinduismus von den Asûr übernommen wurde, ist aber so gut wie ausgeschlossen — eher wäre es umgekehrt denkbar. Ebenso steht es mit der Raubehe, von der man Reste in Chota-Nagpur (Crooke ib. CC f.), aber auch im Hinduritual und bei Indogermanen (Winternitz 3 f.) feststellt. Und auch die Liebeshe (Gandharvenehe, ib. 21) ist bei den Hindu zu allen Zeiten vorgekommen und bedingt anerkannt worden. Sie kommt natürlich auch in Chota-Nagpur vor, aber man braucht sie nicht etwa aus der freien Liebe der Jugendhäuser dort (Crooke I, CCIII) abzuleiten. Ebenso kommt das Levirat bei den Ārya und in Chota-Nagpur vor (ib. CLXXXIX ff.), ohne dass man an gegenseitige Beeinflussung zu denken braucht.

Dass bei den Hindu die Verwandten der Braut, ihr Verstand, ihre Schönheit und ihr Geld in absteigender Linie wichtig sind (Winternitz 38 f.), darf genau so von den Asûr gelten. Aber, dass man bei der Brautwahl die Horoskope betrachtet, ist ihnen unbekannt (ib. 20); auch, dass der Bräutigam sie zur Probe einen Kloss wählen lässt (ib. 21); die Asûr haben auch kein Kuhopfer (20), aber beide Kulturen haben das Schattendach (ib. 33). Der Hauptakt der Hochzeitsfeier (ib. 18) ist sehr abweichend. Die Asûr haben keine öffentliche Handergreifung, machen nicht die 7 Schritte gemeinsam, kein Betreten des Steines als Symbol der Festigkeit des Ehevertrages, kein Betreten des rollenden Steines als Symbol des Zusammenhaltes in schwieriger Lage; sie kennen kein Umwandeln des Feuers und kein Feueropfer. Ihre übliche Zeit für Hochzeiten:

Februar bis März, ist von einigen Hindulehrern (Āpastamba) verboten worden (ib.). Was sonst an sogenannten unbrahmanischen Bräuchen, die die Frauen betreiben und kennen (Winternitz 31), überliefert ist: Opfer an Schlangen, Amulette, Fest für Indras Gattin usw., auch das kennen die Asûr nicht. Es gibt da noch eine merkwürdige Hindusitte, dass die Braut bei ihrer Übergabe einen Pfeil in der Hand hält (ib. 30 f.), wenn die Eheleute verschiedener Kaste angehören und zwar die Braut den Kṣattriyas: das erinnert daran, dass die Asûrfrau einen Pfeil mit in die Ehe bringt zum Abschneiden der Nabelschnur, aber auch an die Gondsitte, die Mädchen einem Pfeil zu verloben. Das scheint mir von den Primitiven in den Hinduismus gedrungen zu sein.

Dass bei der Übergabe der Braut Wasser über sie oder ihre Hände gegossen wird (ib. 40; 50), dass die Braut bei der ersten Begegnung des Paares vom Bräutigam unter das Joch eines Wagens gestellt wird, während er ein Stück Gold auf das Joch legt und Wasser über Gold, Joch und Braut giesst (21, 43 f.), das begründet man damit, dass er sie mit dem Goldwasser vor Krankheiten usw. schützt. Wasser-giessen bei Vertrag ist typisch hinduistisch — aber auch dieser Zug kann von den Primitiven entlehnt worden sein. Ähnlich den Kulthandlungen mit Joch, Wasser und Gras, mit dem der Hindubräutigam seine Braut beschwört (ib.), ist Gold und Wasser bei den Gond und manchen Chota-Nagpurvölkern gebräuchlich, ohne dass deshalb diese Sitten vom Hinduismus entlehnt zu sein brauchen. Sie scheinen nicht indogermanisch zu sein (ib. 3 f.), also vielleicht auch nicht âryisch, und also nicht in diesem Sinne hinduistisch, sondern eher Bestandteile der alten Gangeskultur, die sie mit Chota-Nagpur gemeinsam hatte und in den Hinduismus einbrachte.

Aus dieser Gangeskultur stammt auch wohl die Sitte des Sindûr-dâna, die ebenfalls nicht indogermanisch zu sein scheint (ib.), aber bei Birhor und Bhil noch als Zeichnung mit Blut vorkommt. Es ist in Chota-Nagpur der entscheidende Akt der Eheschliessung; er bedeutet, dass das Band als eine Art Besitzverhältnis geschlossen worden ist. Bei den Khairwar wird das Blut beider Partner gemischt (Russell I 108). Das Blut wurde aber nicht erst unter dem Einfluss des Vegetarianismus der höheren Hindukasten (ib.), sondern bereits von den meisten Primitiven in Chota-Nagpur selber durch sindûr ersetzt. Der entscheidende Unterschied der Chota-Nagpurkultur gegen den Hinduismus ist dabei, dass in Chota-Nagpur das Paar sich gegenseitig, auf die Stirn kennzeichnet, während bei den Hindu die Frau nur die Zeichnung hinnimmt, ohne sie zu erwidern. Darin liegt ausgedrückt, wie die Frau bei diesen Primitiven als Arbeitskraft geschätzt, als relativ gleichberechtigt neben dem Manne steht, während sie im Hinduismus zum Besitz degradiert wurde.

Die Vergleichung des Hinduismus mit den Chota-Nagpur-völkern wird aber noch wesentlich schwieriger, wenn man nicht die brahmanische Theorie, die nur in den höchsten Kasten einigermassen befolgt wird, sondern die Praxis der niedrigeren Kasten vergleicht. Nimmt man z. B. als Ausgangspunkt eine Schilderung, wie sie von den Marwâri (Crooke III, 482) gegeben wird, so ist da schon das Umwandeln der Plattform, auf der sich ein Feuer von Mangoholz befindet, unter dem Hochzeits-schattendach statt der 7 Schritte und des Betretens des Steines, kurz die Ähnlichkeit mit Chota-Nagpur ist sehr gross. Und doch ist dies noch „Hinduismus“. So kann man zahllose Zwischenglieder mit immer feineren Unterschieden als Übergänge von der einen zur anderen Kultur finden, und man wird heute den Tatbestand so deuten, dass in den niedrigeren Kasten Bihars eben jene alte Gangeskultur noch stark nachlebt, deren eine Komponente in Chota Nagpur bis heute als primitive Kultur erhalten geblieben ist. Wenn die Marwâri daneben bei der Hochzeit Gaurî und Gaṇeśa verehren und merkwürdige Zeichnungen, die die Frauen an die Wände eines Zimmers gezeichnet haben, dann ist das wieder ein Rest einer anderen,

vermutlich aus dem Osten gekommenen Mutterrechtskultur. Eine vollständige Analyse aller üblichen Hochzeitsriten im Hinduismus müsste alle ethnologischen, prähistorischen und historischen Schicht der indischen Kultur behandeln. Sogar bei Rajputen tritt in Tirhut das Brautpaar auf ein Joch, und es wird Wasser über sie gegossen (Risley II, 189) ganz wie in Chota-Nagpur.

Die Riten bei Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt, Namensgebung, Initiation usw. sind bei den Hindu vollständig anders als in Chota-Nagpur, und es ist sehr zu bedauern, dass Deshpande in ihrer Arbeit über diese Riten sich überhaupt nicht um indische Primitive gekümmert hat — obgleich sie bei sämtlichen Riten feststellen muss, dass sie aus „populären Unterschichten“ seit den Brâhmaṇas und Upaniṣads in die brahmanische Ritualistik aufgestiegen sind. Die brahmanischen Vorschriften sind auch in diesem Fall mit der heutigen Praxis der niedrigen Kasten zu vergleichen — da wird sich schon zeigen, in welche Kulturschicht sie eigentlich gehören. Für uns ist hier heute die Feststellung wichtig, dass die charakteristischen Sitten der Chota-Nagpur-kultur von diesen Zügen des Hinduismus völlig unbeeinflusst sind. Das gilt also wohl auch für die Namensgebung und die ihr zugrunde liegende Wiederverkörperungslehre der Asûr und ihrer Nachbarn. Von den Ârya stammt diese Lehre ganz sicher nicht.

Auf dem Gebiet der Totenriten aber kann nur die Verbrennung vielleicht als eine aus dem Hinduismus übernommene Sitte verstanden werden, weil sie nur bei den Reichen in Chota-Nagpur vorkommt, und die pflegen eher Hinduistisches anzunehmen als die Armen. Aber freilich: was eigentlich als âryische Sitte anzusehen ist, Bestattung oder Verbrennung, ist noch ungewiss. Vielleicht übten sie beides. Dann ist das Überwiegen des Verbrennens in Indien auf jemand anders als die Ârya zurückzuführen. Die mehrfache Bestattung der Munda, ihre Verbindung mit Verbrennung, Sammeln der Asche und Megalithgräbern, ist ihrer Herkunft nach ein grosses Problem; ist wohl schon als komplexes Gebilde aus Schädelkult, Verbrennung, Sasonbestattung und Megalithreligion aufzufassen. Wer sammelt alles prähistorische, ethnologische und historische Material dieses Themas aus Indien und seiner Umwelt?

Sind die Vorstellungen, die die Asûr von ihren Göttern und Geistern haben, vom Hinduismus beeinflusst? Für ihren Sonnengott und die Erdgöttin ist das umgekehrte Verhältnis einleuchtender: sie sind Komponenten des Viṣṇu und der Bhû-devî. Seine Inkarnationen zeigen immer wieder Züge, die aus der totemistischen Kultur Chota-Nagpurs abzuleiten sind. Freilich wird sich mancher, der kein Gefühl für Primitive hat, auch nach noch so viel Material nicht überzeugen lassen und alle Sonnengott-kultur in Chota-Nagpur von seinen Zentren in Purî, Kanarak und Gayâ herleiten, statt umgekehrt. Für die Richtung einer Entlehnung gibt es keinen a-priorischen Beweis. Gewiss ist es ungemein schwer, die Hochkultur aus Primitivem, Menschen aus Affen abzuleiten. Aber allen Viṣṇu-kult vom R̥gveda herzuleiten, geht heute nicht mehr. Mohenjo Daro gibt dafür ebenfalls keine Stütze; man müsste den Nachfahren der vedischen Ârya eine merkwürdige Neuerungssucht und eine erstaunliche Phantasie zutrauen, wenn man sie allein aus der Tiefe ihres Gemütes all die grossen Mythen schaffen liesse.

Dass die Bewohner des Gangestales vor und nach dem Eindringen der Ârya Gewaltiges im Gebiet des Geistigen geleistet haben, soll auf keinen Fall geleugnet werden. Ihre Philosophie, ihre Grammatik, ihre Organisation grosser Staaten, ihre Revolution im Gebiet der Erlösungslehre, das ist ganz gross, neu und bezeichnend für eine Menschheitsepoche, wenn man es mit der gleichzeitigen Geschichte am Mittelmeer und in China vergleicht. Sie haben auch die ungeheuer umfangreichen Mythen gesammelt und geordnet zu den beiden grossen Göttergestalten Sivas und Viṣṇus, haben die Helden in die Genealogien der Sonnen- und Mond-geschlechter einge-

ordnet, haben die grossen Epen redigiert — aber sie haben die Mythen nicht erst erdacht; deren Grundmotive sind älter.

Wenn nun die Birhor ein Râmâyana erzählen, so ist es sicher weitgehend vom Hinduismus der Gangesebene beeinflusst. Wenn aber die Asûr nur ganz spärliche Brocken der Sage kennen, von einem Bruderpaar, einer Sîtâ, Lankâ und Râvaṇa, der ihnen ein Märchen-Geier ist; wenn bei ihnen ein Hanuman in ganz anderem Zusammenhang auftritt, und das Bruderpaar ganz anders, nämlich mit tragischem Brudermord verbunden wird, dann könnten das sehr wohl Elemente sein, aus denen das Ur-Râmâyana der Hindu erwuchs — oder wenigstens können wir uns so oder so ähnlich die Urelemente denken. Wenn man bedenkt, dass die Asûr Jahrtausende dicht neben der Gangesebene sitzen und so wenig vom Râmâyana wissen, so ist gerade dies ein deutliches Zeichen, wie wenig sie für hinduistische Beeinflussung reif sind. Erst heute kommt die Hindu-kultur ihnen bedrohlich nahe, erst heute wandern die Asûr in die Theeplantagen und arbeiten dort mit Hindu zusammen, in dem Augenblick, wo ihre eigene Kultur aus anderen Gründen dem Untergang geweiht ist.

2) BEZIEHUNGEN DER ASÛR ZU IHREN NACHBARSTÄMMEN

a) die Munda

Die Kultur der verschiedenen Chota-Nagpur-stämme ist durchaus nicht etwa einheitlich. Die Schichtung der verschiedenen Kulturen ist vielmehr eine sehr komplizierte. Ich stelle deshalb einiges Material über die Nachbarn der Asûr, soweit es mir wichtig ist, zusammen. Eine Übersicht der Stämme in den verschiedenen Teilen der CP kann man aus dem Census (Shoobert 359), seinen Karten und Statistiken gewinnen. Es ist für das Verständnis der gesamten indischen Geistesgeschichte von grosser Bedeutung, sich die Verhältnisse gerade in diesem Bergland klar zu machen, denn hier treffen Kulturwellen von Osten, Westen, Süden und Norden zusammen, überdecken sich, verdrängen und mischen sich — und zum Schluss nennt man die Kultur dieser Gegend „Munda“ oder „prädravidisch“.

Die Asûr (Hahn, Konow) und ihre Nachbarn sprechen Dialekte des sog. Mundarî, das man zu den austroasiatischen Sprachen zählt. Die Oraon und einige andere sprechen dravidische Sprachen (Shoobert 359; Rahmann 41 ff. Russell I, 66 ff.). Die Munda-sprachen enthalten (?) aber auch Wortstämme aus uralaltaischen Stämmen. Diese Sprachforschungen, vor allem von Hevesy betrieben, stehen noch in den ersten Anfängen. Ich bin weder Kenner der Munda- noch der uralaltaischen Sprachen; ich habe deshalb meinen Kollegen, Prf. Dr. L. Rašonyi um Prüfung der Etymologien Hevesy's gebeten mit dem Erfolg, dass sich einige in der Tat belegen lassen. So ist von den Worten Hevesy S. 276 z.B. capadok (Sauvageot 37), kerot (ib. 85), tepet, bornga, kudam und lapor, wenn überhaupt, dann als uralaltaisch anzusprechen. Es scheint also, dass in den Mundasprachen unter anderem auch ein innerasiatisches (Roy 6 spricht von Kaukasisch), neben einem hinterindischen Element steckt. Die verschiedenen älteren Kulturschichten Chota-Nagpurs haben ihre Sondersprachen verloren, aber doch wohl nicht ganz, vielmehr sind Reste von ihnen in dem, was wir Munda-sprachen nennen, erhalten. Die austroasiatischen Sprachelemente können mit verschiedenen Wellen von Völker- und Kulturbewegungen aus Hinterindien gekommen sein, die uralaltaischen genau so mit verschiedenen Wellen aus Innerasien, von denen wir heute bereits eine ganze Reihe, zum mindesten drei prähistorische unterscheiden lernen: eine uralte mit mesolithischen Jägern (s.u. Steinwerkzeuge), eine mindestens

mit Hirten vom Schlage der heutigen Goála, eine mit den eisenzeitlichen Asûr, vielleicht eine mit der Megalithreligion oder auch schon mit der Kupferzeit.

Die austroasiatischen Wellen dürften den Hackbau und die Schweinezucht nach Chota-Nagpur gebracht haben; ihre Feldfrucht kann Reis gewesen sein. Vielleicht hatten sie auch Büffelfucht und Megalith-gräber: das sind noch offene Fragen. Ihnen gehört die Einrichtung des Jünglingshauses. Ihre östlichen Verwandten haben bis heute Kopfjagd und Mutterrecht; dies haben sie in Chota-Nagpur verloren unter dem Einfluss des vaterrechtlichen Totemismus. In dieser Hinsicht ist es interessant, dass Hallet (96) den Ahnenkult, der bei allen Chota-Nagpurstämmen recht ähnlich ist, den ursprünglichen Munda (d.h. den Austroasiaten?) abspricht und den Oraon zuweist mit der von Dehon entlehnten Begründung, dass die Oraon im Ahnenkult ihre eigene Sprache verwenden und keine baiga (Priester) benutzen, während sie in allen Zereemonien für die Elementargeister solche Priester und die Sadrî-sprache anwenden. Aber: dass die Austroasiaten einen stark ausgeprägten Ahnenkult hatten, ist ohne Zweifel. Dehon will denn auch aus jenem Tatbestand nur schliessen, dass die Priester und Zauberpriester nicht den Oraon ursprünglich zugehören (138) — und das ist zweifellos richtig, wie wir sehen werden: sie gehören auch nicht zu den Munda, sondern sind noch älter!

Die Asûr haben also mit den Munda die Sprache gemein, aber auch z.B. den wichtigen Punkt, dass sie wie die Munda keine Milch trinken, im Gegensatz zu den Oraon. So trinken auch die Kota, die Eisenschmelzer der Nilgiri, keine Milch (Thurston IV, 13). Zu den Munda (und den Toda der Nilgiri) gehören eben die Büffel, und deren Milch wird auch in China nicht getrunken. Die Oraon aber gehören zu den Pflug-bauer-völkern, die ihre Beziehungen nach Westen über Indien hinaus haben: und die züchten Rinder und trinken Milch!

b) Oraon und Gond, die dravidischen Nachbarn der Asûr

Für die Frage, wie lange schon die Oraon die Nachbarn der Asûr sind und welchen Einfluss sie als dravidischer Stamm auf sie gehabt haben, ist die Geschichte ihrer Wanderung wichtig. Sie sagen heute — und zwar alle, im kleinsten Dorf Chota-Nagpurs — dass sie von Rohtas-fort kommen, und das muss schon wahr sein. Noch heute sollen dort einige Oraon-dörfer sein. Freilich gibt es auch eine Völkerbewegung von Süden nach Norden: Crooke berichtet von den Korwa, die er in Mirzapur kennt, dass sie erst vor 2–3 Generationen aus Sirguja gekommen sind (III, 322), und von seinen Agaria, dass sie ihre Priester stets dem Paharia-stamme entnehmen (I, 8), womit sie bekunden, dass sie noch an die alten Götter der heimatlichen Berge Chota-Nagpurs glauben, wo die Paharia ihre Nachbarn waren. Seine Ghasiya (Ghamsi) wollen aus Kuria oder Nâgpur gekommen sein, und schliesslich kamen die Dhangar, ein „dravidischer“ Stamm in Gorakhpur, vor 9–10 Generationen von „Barwai“, irgendwo im Süden, von dort vertrieben durch einen „General of the emperor“ (266): das dürfte auf die Kriegszüge Jehangirs deuten, die danach auch Barwê in Mitleidenschaft gezogen haben; oder meinen sie die Stadt Barwai an der Narbadâ? Dann hätte Crooke das doch wohl angegeben? „Dhangar“ bedeutet einen Knecht und Feldarbeiter; z. B. die Oraon sind bekannt als solche Arbeiter, als wandernde Dhangar in den CP (Shoobert 308). Dhangar bedeutet Knecht auch bei den Oraon selber (Dehon 155f.) und in Chota-Nagpur überhaupt (Risley I, 219) „bedeutet wehrfähiger junger Mann bei den Mal-Paharia (Dehon ib.)“ und auch Schafhirt (Russell); so dürften die Dhangar von Gorakhpur ursprünglich zu den Chota-Nagpur-stämmen gehören, und in der Tat behaupten sie, dass Oraon, Munda und Kharia nur endogame Gruppen desselben Stammes sind (Crooke 263); ihre Clanna-

men sind die der Oraon: tirki, lakra usw. Sie sind freilich etwas hinduisiert, verehren die Sitalâ und Goraiya neben den Dorfgöttern, feiern Nâgpañcamî, das Hinduschlangenfest, haben keinen Ahnenkult mehr, kein Jünglingshaus(beides hatten die Oraon ursprünglich auch nicht), aber sie tätowieren ihre Frauen, essen alles Fleisch ausser Schakal und Affen und haben als Tempel nur „piles of unhewn stones“ (Crooke 264, leider ohne Abbildung!).

In der Literatur wird behauptet (Baines § 83), dass die Oraon noch die Tradition hätten, dass sie ursprünglich aus dem Carnatic, weit im Süden stammten. Ich halte es aber für ausgeschlossen, dass die Oraon heute noch etwas aus der Zeit wissen, bevor sie um Rohtasfort gesessen haben. Solche Angaben können nur als Antworten auf Suggestivfragen gegeben worden sein. Eher ist es möglich, dass die Oraon, die sich selber *Kurukh* nennen, mit den Karûṣa der Kṛṣṇa-sage identisch sind, die die Verbündeten Jarâsandhas von Magadha gegen Kṛṣṇa waren und zwischen Rohtasfort und Ganges gesessen haben können. Es scheint, dass dieser Zweig der dravidischen Sprachbewegung vom NW her (Brahui!) im Gangestal nach Osten verlief, unabhängig von den anderen Zweigen, die etwa der Tapti folgend durch Gondwana in Orissa, der Godavari folgend im Telugu-gebiet endigten, und durchs Konkan der Westküste nach Süden folgten.

Die Gond sind von Süden nach Norden bis Jashpur-Sirguja-Palamau vorgestossen, wo sie von den Chero angetroffen wurden; sie haben so das Asûr-gebiet im Westen umklammert. Wir wissen nichts Genaueres über die Wanderungen der Gond und der gondisierten Stämme im Einzelnen, was für die Asûr sehr wichtig wäre, werden doch sogar die Agaria, die den Asûr so nahe stehen, mit Recht zu ihnen gerechnet. Die Gond haben eine Ursprungsmythe, dass einst ihr ganzer Stamm von Gott in einer Höhle eingeschlossen war, nur 4 blieben in der „Eisenhöhle im roten Hügel“ (Kachikopa Lohagarh) frei und erretteten später die anderen. Russell vermutet, dass es sich um die Lateritberge bei Pachmarhi handelt (III, 51). Liegt hier eine uralte Beziehung zu den Ursprungshöhlen der Türkvölker am Altai vor mit seinem Erzreichtum? Haben etwa die Agaria diese Vorstellungen von Eisen und Urhöhle den Gond gebracht? Auch die Santal haben eine Sage vom Urelternpaar in einer Höhle während eines Sint-brandes — oder einer Sintflut (Bodding, Census 1931, I, III, 1935, S. 100) (s. o. S. 105).

Russell schätzt die Wanderung der Gond nach Norden ins IX. Jhdt. (III, 506). Einzelne Gondfamilien sollen sich im Nabada-Kaimur-gebiet schon im IV. Jhdt zu Nâgpañsi-Familien ausgebildet haben (Shoobert 348, Baines § 84). Aber erst, als die Mohammedaner durch Timurs Einfall geschwächt waren (1398), gelang es den Gond in grösserem Umfang, sich zu kleinen Königen im Rajputen-stil zu machen (Shoobert 349; Russell III, 506). Noch im XIV. Jhdt. kamen die Gond von Bastar aus Warangel, also aus dem Süden (Russell 507).

Gondide Züge werden bei der Besprechung aller Stämme der CP in den folgenden Kapiteln anzuführen sein. Bei den Asûr selber, soweit ich sie gesehen habe, sind sie kaum zu spüren; vielleicht aber gehört ihnen ursprünglich der Tigergott (s.u. Śiva). Ihr Einfluss erstreckt sich hier nicht so weit östlich, wie mein Reiseweg war. Wer einen Eindruck ihrer blutigen Kultformen haben will, lese etwa Macpherson. Nur in Jashpur haben sie ein Jünglingshaus (Shoobert 408). Sie tätowieren ihre Frauen, aber nicht die Stirn, wie es doch in Chota Nagpur üblich ist (407); sie hatten die Raubehe (400), die erst unter Englands Einfluss zur blossen Form verblasst ist.

Die Asûr haben heute mehr Oraon als Munda zu Nachbarn; trotzdem haben sie von der Oraon-sprache nur einzelne Worte übernommen. Sie gehen heute von ihrer Munda-sprache direkt zum Hindi über; das deutet darauf hin, dass sie mit den Oraon nicht sehr lange benachbart waren. Die Kultur der Oraon ist heute der der Munda im allgemeinen sehr ähnlich. Aber z.B. die Oraon-

verehrung der phallus-artigen Erdgebilde (s.u. Siva) ist für sie als Dravidas charakteristisch; die Asûr haben sie aber nicht von ihnen übernommen! Ebensovienig die Verehrung der Candî-Steine (s.u. Devî) mit ihren erotischen Kultformen. Die Oraon wollen den Pflug nach Chota Nagpur gebracht haben. Ihnen gehört vielleicht auch das rechteckige Bauernhaus mit Lehmwänden und Veranda, das in Chota-Nagpur an Behar erinnert, von wo die Oraon ja kommen wollen. Jedenfalls ist dies Haus und sein Dach ganz anders als in Bengal, ist also nicht von Osten gekommen. Die Oraon erzeugten ihr Feuer durch Holzreiben (Roy 472), die Asûr durch Feuersteine. Eine Vergleichung der Kulturen im Einzelnen ist deshalb schwierig, und einstweilen nicht möglich, weil es darauf ankäme, die Verschiedenheiten der Oraon-, Munda- und Asûrkulturen in den verschiedenen Gegenden und Benachbarungen zu vergleichen. Roy schildert die Oraon weiter östlich, d.h. mehr im Munda-gebiet; die Oraon von Lohardaga aber sollen z.B. in ihren Tänzen den Asûr recht ähnlich sein, sagte mein Dolmetscher.

c) Alte Priesterstämme: Bhuimhar, Bhunhier, Bhumia, Bhuiya, Bhuniya, Bhunjia, Binjhar, Binjha, Birjiya, Bhaina, Baiga, Bâbhan

Ich habe darauf hingewiesen, dass in Asûr-dörfern nicht nur, sondern auch bei Oraon und Munda, ja sogar bei Hindu, bei Chero und Kherwar die Priester (baiga) oft den *Bhuimhâr* angehören, d.h. den Erstsiedlern. Abgesehen davon, dass dies ein Titel ist, ist es auch der Name eines Stammes oder mehrerer Stämme, deren mehr oder weniger ähnliche Namensformen in obiger Überschrift zusammengestellt sind. Die Verschiedenheit ist teilweise verständlich aus der Schwierigkeit, die Namen der Primitiven überhaupt in unserer Schrift wieder zu geben. Heute sind dies zweifellos verschiedene Stämme, denn sie heiraten nicht mehr untereinander. Aber deswegen können sie doch in sehr alter Zeit eine Einheit gebildet haben. Eine ethnische? Das lässt sich bis heute nicht beweisen. Oder eine kulturelle? Das ist ein für die Geschichte der Asûr und Chota-Nagpurs, ja sogar Indiens sehr wichtiges Problem!

Leider gibt es zu dieser Frage keine Antwort eines Mannes, der das ganze Gebiet, das in Frage kommt, bereist hätte. Dehon (123) urteilt nur über die Bhuniyar von Barwe und hat den entschiedenen Eindruck, dass sie nur ein durch die Oraon abgedrückter Zweig der Munda sind. Aber er muss zugeben, dass sie ihre Sprache und ihre alten Götter verloren haben und mit den Munda keine Ehegemeinschaft haben. Wohl sollen ihre Traditionen und Sitten die gleichen sein; das beweist aber bei so naher Nachbarschaft nicht viel. Ihre Grabsteine sollen Munda-art haben, aber die haben auch die der Baiga (s.u.); einige Dorfnamen sollen im Munda und Bhuimhar-gebiet gleich sein: sind solche Namen aber Mundarisch? Oder gehören sie eben bereits einer älteren Schicht an? Dehon nennt leider keine solchen Namen.

Dehon wendet sich scharf gegen Dalton (140), der in den Bhunhier eine besondere Rasse gesehen hatte, und zwar eine „dravidische“; er wollte sie ausdrücklich von den Kolariern unterscheiden und stellte sie zu den Sabara (die heute freilich als Kolarier anerkannt sind) (Russell 308). Er vergleicht ferner ihre Sitte der Namengebung (142) mit Ho und Munda. Er schildert ihren Tanz ähnlich dem der Asûr; freilich sollen sie nur Tamburine haben und ein 4-Töne-system. Er schildert weiter ihr Jünglingshaus und ihr Mädchenhaus. Das ist alles gut „kolarisch“, d.h. allgemein Chota-Nagpur-kultur. Er berichtet ferner, dass sie in Keonjhar älter zu sein behaupten als die kolarischen Juang (141). Vielleicht hat Dalton nicht so Unrecht! Gewiss haben die Bhuiya viel mit den Kolariern gemein, sind aber doch eine ältere Schicht!

Baines erklärt die *Bhumij* (§82) von Manbhum, Singhbhum und West-bengal für einen Zweig der Munda, die er in Munda, Ho und Bhumij dreiteilt. Er folgt Risley, der die Bhumij den Munda sehr nahe stehen lässt (I, 117).

Russell schildert diese Völker am ausführlichsten und richtigsten. Die *Bhuiya*, wie er den Hauptstamm schreibt, (II, 305-19) leben meist in Sirguja-Jashpur, aber auch in weiten Teilen der CP und Süd-Bihar. Und zwar sind sie in Chota-Nagpur noch in ihrem primitiven Urzustand geblieben, sind im Norden vom überwältigenden Hinduismus zur niedrigsten Kaste heruntergedrückt, aber im Süden, wohin nur wenige hinduistische Siedler kamen, von diesen als gleichberechtigt anerkannt (307 f.), sie sind dort bis zu Rajputenstellung aufgestiegen, wie es auch bei den Binjwar (s.u.) ähnlich ist. Sie haben, wie im Westen manche Bhil, das Recht, hinduistische Rāja's als Herren ihrer Gebiete einsetzen und bestätigen zu dürfen. Dies ist typisch für eine sehr alte Bevölkerungsschicht, eben für Erstsiedler.

Ihre alte Sprache haben sie überall verloren; sie haben sich ihren jeweiligen Nachbarn angepasst. Die *Bhuiya*-sitten, die Russell schildert, sind offenbar mehr dem Süden, dem Gondgebiet, entnommen und weichen stark von der Chota-Nagpur-kultur ab. So wirkt es geradezu mutterrechtlich, wenn die Mädchen eines Dorfes als geschlossene Gruppe in ein anderes Dorf gehen, einen grossen Tanz veranstalten und sich dabei ihre Jünglinge wählen, die sie später heiraten (316; s.u. Baiga). Andererseits sieht die Hochzeit mit Brautpreis usw. nicht ganz dazu passend aus. Reste von Polyandrie sollen tatsächlich vorkommen (317). Sie haben den Berg- und Sonnen-gott der Kolarier und verehren die Sonne mit Reis und Safran (wie die *Asûr*). Sie verehren aber daneben die Cobra als Mutter und töten sie nicht (wie die *Asûr* doch tun), und sie haben eine Korngöttin *Rambhâdevî*, was gond-dravidisch aussieht (317). Ihre Frauen werden nicht immer tätowiert; sie treiben eine primitive Brandwirtschaft; teils leisten sie Träger-dienste für die Zemindare. Ihre Tänze schildert Russell (313) ganz anders als die der *Asûr*, obgleich er sie gerade der Daltonschen Schilderung hinzufügt, um ihre Ähnlichkeit mit denen der Kolarier darzutun.

Russell meint, dass die nördlichen *Bhuiya*, wie sie Crooke von Mirzapur schildert, mit den Gond erst dorthin gewandert sind (312). Ihre Ziegenopfer für *Devî* könnte man als gondiden Zug deuten (daneben ihre Schweine-opfer als kolarisch, Crooke 80). Die *Devî* können sie aber auch von den Hindu übernommen haben, wie denn z.B. ihre Hochzeitsform ganz hinduistisch ist (71); von ihren Clans (sie haben keinen Totemismus mehr!) nennt sich einer *Magahia*, und zwar soll er auch in Lohardaga vorkommen (ib.). Sollten sie mit den *Mâgadha* der alten Samskritliteratur zusammenhängen, die eine Art Barden der Könige, aber auch Begleiter der *Vrâtya*, der merkwürdigen, unbrahmischen Heiligen des östlichen Gangestales waren? Das passt dazu, dass die Erstsiedler sogar von Hindu-königen als Priester der Elementargeister gefördert und erhalten werden.

Wir haben noch einen anderen Zusammenhang mit der Samskrit-Literatur. Russell (314) weist darauf hin, dass die *Bhuiya* in Singhbhum sich *Pâwan-bansi* nennen, d.h. Nachkommen des Windes. Diese totemistische Bezeichnung geht auf Hanuman, den Affengott, der wegen seiner gewaltigen Sprünge als Windgott aufgefasst wurde; er ist der Haupt-helfer des *Râma*. Ein subtribe der *Bhuiya* in den CP nennt sich ferner *Rikhiasan*, wiederum offenbar totemistisch: Bären-spross (Russell 314): die Bären sind ebenfalls getreue Helfer *Râmas*. Risley erwähnt (ib.), dass die *Bhuiya* einen Bärengott verehren, was in der Chota-Nagpur-Kultur m.W. nicht vorkommt. Nimmt man als drittes hinzu, dass die Gond in Raipur (Russell) sich von *Râvaṇa*, dem Feind *Râmas* herleiten, so liegt hier ein dritter Zusammenhang mit dem Epos und zugleich

ein Totemismus vor, denn Râon bedeutet auch den Oraon: Geier. Wie waren nun die historischen Zusammenhänge des Totemismus und des Epos? Davon später mehr.

Crooke unterscheidet die hinduisierten Bhuiya von den sehr primitiven Sammlern: den *Bhuiyâr*, ebenfalls in Süd-Mirzapur, obgleich er beide „dravidisch“ nennt. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass die Bhuiyar meistens Priester (baiga) für sich und andere Stämme sind (94) und danach geradezu den zweiten Stammesnamen Baiga haben (zit. Russell 312).

Die *Baiga* (Russell II, 77 ff; Shoobert 403 ff.) sind ein „dravidischer“ Stamm im Bilaspur Dt. usw. Russell hält sie für einen Zweig der Bhuiya (78 f.; Shoobert 403), der stark mit Gond gemischt ist. Sie haben eine Schöpfungssage (79; resp. 404), nach der Gond und Baiga von dem von Gott geschaffenen Ahnenpaar abstammen (79). Auch sie haben ihre alte Sprache gegen Hindi vertauscht. Die Namen ihrer exogamen Unterabteilungen sind die von Gond-clans, aber sie haben keinen Totemismus (mehr; 81; 404). Gond wurden früher zahlreich in den Stamm aufgenommen, was freilich andere leugnen (Shoobert 405). Auf Gond-einflüsse wird man zurückführen, dass manchmal die Braut sich ihren Mann wählt, dass die Cusine ersten Grades, die Nichte der Mutter des Bräutigams oder die Tochter der Schwester des Vaters, geheiratet werden darf (81; 405), dass das Paar 7 mal den Hochzeitspfosten umschreitet, dass sie Buradeo, den Hauptgott der Gond, mit Ziegenopfern verehren, Dulhadeo (der einigen als dem Buradeo gleich gilt: 404), Nâgdeo und Thakurdeo. Von Thakurdeo sah ich einen Schrein zwischen Bhuvanešvar und dem Udayagiri: dreiseitig und oben aus grossen, behauenen Steinplatten; dabei Reste von Tonpferdchen und einen Stein mit dem Relief eines Mannes. Er wird von den Bhunjia in Raipur mit Buradeo gleichgesetzt (Russell II, 323) und auch von den Kavar in Jashpur usw. als Fruchtbarkeitsgott verehrt (III, 400). Die Baiga opfern ihm eine weisse Ziege und säen ihm etwas Reis unter einen Baum: den Rest des Reis' nehmen sie dann als Saatgut. Er gilt ihnen als Mann der Erdmutter (II, 85; Shoobert 404). Die Chota-Nagpurkultur stellt aber neben die Erdmutter den Sonnengott, und dazu passt die weisse Farbe der Ziege. Daneben verehren die Baiga den Nârâyana, der dem Sonnengott Viṣṇu gleich ist; sie opfern ihm ein Schwein, das typische Opfertier Chota-Nagpurs, und zwar in sehr altertümlicher Form: es wird dem Gotte geweiht, wobei ihm Schwanz und Hoden abgeschnitten werden (Shoobert 405), dann 3–4 Jahre freigelassen, dann langsam zerquetscht, indem man einen Balken auf seinen Bauch presst. Mit Hindunamen verehren sie ihren Regengott: Bhîmsen (s.u.).

Die Baiga sind also in ihrer Religion gondisiert und hinduisiert, sie haben aber z.B. noch die Reisprobe, ganz wie sie die Asûr bei der Namensgebung verwenden; nur benutzen sie sie für die Brautwahl (82). Sie verbrennen nur die „Alten“, die anderen Toten bestatten sie mit dem Kopf nach Süden, nackt, legen 1–2 Rs. ins Grab, und errichten darüber eine Plattform aus Erde mit einem aufgestellten Stein, der in Notzeiten verehrt wird (83).

Die Schreine für ihre Djangelgeister nennen sie Pât (86): das ist der Name der Berggötter der Asûr. Sie tätowieren ihre Mädchen 5-jährig über den ganzen Körper (88).

Sie sind mit das Primitivste, was es in diesem Gebiet gibt. Sie leben im Djangel, abseits von den Hütten anderer Stämme, oft als Einzelsiedler. Sie leben von Djangelprodukten und handeln mit ihnen (88 ff.); ihr bisschen Brandwirtschaft ist heute verboten (91), nur haben sie ein Reservat in den Karanjarange für diese Wirtschaftsform (404). Sie sind geschickte Jäger (87,91), und zwar besonders mit Axt und Speer (88): Russell erwähnt nicht Bogen und Pfeil, und da die Chota-Nagpurkultur den Speer nicht kennt und er auch im Harivamśa nur da vorkommt, wo Pfeil und Bogen fehlen, könnte man Russell hier für zuverlässig halten, und hat dann bei den Baiga ein wichtiges altes Kulturelement belegt.

Diese Baiga sind meist Priester der Gond (86), und sie werden als älteste Siedler, als Kenner des Landes, besonders bei Grenzstreitigkeiten von den Bauern herangezogen (78). Eben diesen Zug hebt Dehon (158) bei den Priestern (pahân; S. 124: baiga) der Oraon hervor. Baines (§ 82) erklärt die Baiga für einen Teil der Kherwar in CP; erklärt sie aber dort für älter als ihre Nachbarn. Die Baiga haben keine Jünglingshäuser (Shoobert 405).

Von den Baiga leitet Russell den Stamm der *Bijnhwar* (II, 329 ff.) ab, weil auch eine Unterabteilung der Baiga Bijnhwar heisst. Ihm folgt Shoobert (369, 403 f.); das ist freilich kein Beweis, denn diese Unterabteilung kann als eine Mischung mit den ursprünglich selbständigen Bijnhwar aufgefasst werden, wie es zahllose derartige Mischklane gibt. Da die Bijnhwar aber in Sambalpur oft das Priesteramt haben (336), gehören sie in den Kreis dieser Betrachtung, in die Schicht der Erstsiedler-Priester in Chota-Nagpur. Sonst kommen sie bis nach Orissa hin vor, und sie haben teilweise — wie die Bhuiya der südlicheren Gegenden — eine recht hohe Stellung als Grundbesitzer; sie sind die Aristokratie der Baiga (329). Im Djangel leben sie als wandernde Brandwirtschaftler (331), haben noch teils totemistische Klans, z. B. Büffel, Tiger, Lotus, Dattel, und auch Töpfer und Schmiede (lohar), d. h. einige haben diese Berufe übernommen. Bei der Hochzeit muss je ein Mann des Schmiede- oder Töpfer-klans dabei sein, weil sie so hoch geschätzt wurden, als die Bijnhwar sie von ihren Hindunachbarn übernahmen (332). Russell deutet dies also nicht als einen Zusammenhang mit den Asûr, die er übrigens garnicht behandelt. Unter dem Hochzeitsdach haben sie einen Stumpf des Šal-baumes, darauf eine Worfel mit einem Dolch; nicht an dieser Stelle, wohl aber z. B. beim Opfer hat der Asûr-baiga sein Opfermesser in der Worfel. Das Brautpaar, nachdem es den Pfosten mehrfach umwandelt hat, tritt auf ein Joch, und Wasser wird über sie gesprengt (333), ganz wie in Jubhipath. Shoobert 412 bildet die Zeremonie bei den Maria (Gond) ab: ein Mann ist aufs Dach gestiegen und giesst einen grossen Topf Wasser über das Paar, das vor dem Haus auf einer Matte (einer Hürde) steht. Daneben gibt es freilich noch ganz andere Hochzeitsriten, dass z. B. am folgenden Morgen das junge Paar die Sonne anbetet, wobei ihre Füsse zusammengebunden werden, oder dass der Bräutigam auf Strohbilder von Antilopen schießt, wie es auch von den Agaria, soweit sie unter Gond-einfluss stehen, berichtet ist; dass der Bruder der Braut scheinbar vom Bräutigam erschossen wird (Rest einer Raubehe) usw. Hervorzuheben ist noch der Ahnenkult: am 3. Tage nach der Bestattung tut man Reis und eine Öllampe aufs Grab. Kommt ein Insekt ans Licht geflogen, fängt man es, backt es in einen Mehlkuchen, geht zum Fluss, verehrt den Kuchen und gräbt ihn mit einem der üblichen Grasbesen in den Sand des Flussufers (334). Sie bestatten die, die keine Verwandten haben, und zwar mit den Füßen nach Süden. Über alle, Bestattete oder Verbrannte, legen sie Steine, und zwar über die ganze Stelle, so gross der Leib ist (Shoobert 405). Im übrigen verehren sie Buradeo, den Gondgott, und die in Chattisgarh üblichen Dorfgötter, ihre Geräte: Dolch, Speer (Baiga!) und Pfeil, und die Vindhya-vâsinî (334; 330).

Die Vindhya-vâsinî nennt auch Risley als Göttin der *Birjia*, s. o. die vier Gruppen der Asûr. Nach Russell (331) sind die Bijnhwar, Sonjhar (Goldwäscher an der Mahânadî), Birjhia und Bijnhia die 4 subdivisions der Bijnhwar. Risley zitiert Bijnhwar und Bijnhia als Synonyme neben Birjia; und wenn er nâg Schlange als einen ihrer Totem aufführt, so ist auch das ein südlicher Zug. Baines (§ 82) trennt (dem Census folgend) die Birjia, die eisengewinnende Agaria sein sollen, von den brahmanisierten, zahlreichen, Uriya-sprechenden Bijnhia von Süd-Ranchi. Von den Kerakair-Birjia kann ich hier nur anführen, dass sie ein Tiger-totem haben, wie Russell ebenfalls anführt. Sie unterscheiden sich auch sonst von den Bîr-Asûr; aber sie der grossen Schicht der Erstsiedler zuzuweisen, reicht mein Material aus nur einem Dorf nicht aus. Leider ist die Haupt-

masse der Birjia in Palamau von Russell und Driver nicht untersucht, und Risley und Dalton kannten sie nicht aus eigener Anschauung. In Crookes Gebiet kommen sie nicht vor.

Grierson urteilt, dass die Sprache der Baiga von den Binjhwar, Bhumia und *Bhunja* geteilt wird, und bringt damit Russell auf die Vermutung, dass der Name *Bhunja* dasselbe wie *Binjhia* sei, gleich *Birjia* usw. (324): er rechnet die *Bhunja* — es sind die *Bhunja* Daltons — jedenfalls in diese Völkergruppe (322 ff.). Sie sind ein kleiner Stamm in Raipur, sehr primitiv, mit äusserst pedantischen Reinheitsvorschriften (magisch, nicht hygienisch!), wie es eben für ganz arme Leute charakteristisch ist — meint Russell (325); sie sind so misstrauisch, dass die verheiratete Tochter nicht mehr das Haus der Eltern betreten darf, sie gehört jetzt zu der Familie des Mannes, und nach der Hochzeitszeremonie wird die Erde unter dem Stuhl, auf dem das Paar in der Hütte der Eltern gesessen hat, ausgegraben und fortgeworfen. Wie da, ist hier ein Kult der Mutter-Pocken-göttin als dravidischer Einfluss neben dem Sonnengott der Chota-Nagpur-Kultur, zu dem täglich gebetet wird. Und dahin gehört vielleicht, dass Vetterneheirat zwischen den Kindern von Geschwistern beliebt ist. Sie haben ihre eigenen Stammesgenossen als Priester; sie essen ein kleines Stück ihrer gestorbenen Eltern Russell (I, 352), darin den *Birhor* ähnlich (Dalton 158, 221) und den *Kherwar* (s. u.). Berichtet doch Ouseley auch von den *Korwa* in Sirguja, der dort geist ist, dass sie ihre Eltern essen, wenn sie zu alt sind, und dass sie dies aus religiösen Gründen tun. Das leugnet freilich Dalton (IASB 34, 1865 pt II, p. 18) und behauptet, dass es nur von den *Birhor* zu gelten habe. Als Krankheitskur kennen sie nur, dass sie mit heissem Eisen die Haut brennen — ähnlich der Viehbehandlung der *Asûr*. Von den *Baiga* leitet Russell den Stamm der *Bhaina* (II, 225 ff.) ab, weil die *Baiga* in Manda eine Abteilung *Rai Bhaina* haben; wieder kann man dies nicht als Beweis gelten lassen, muss aber wieder anerkennen, dass sie oft als Priester fungieren (225). Sie sind eine alte Schicht; das ergibt sich auch daraus, dass uralte Forts im Lande ihnen zugeschrieben werden (226), wie also den *Asûr* in Ranchi, den *Kol* und anderen in der Gangesebene. Die *Gond* sollen sie aus Raipur (dem Gebiet der *Baiga*) vertrieben haben; heute sind sie in Bilaspur, ein kleiner Stamm, mit *Kawar* gemischt. Ihre Zugehörigkeit zur Chota-Nagpur-Kultur mit *Gond*-einschlag steht ausser Zweifel. Sie sind totemistisch; Schlange, Tiger, Geier usw. sind ihre Totemtiere, die bei der Hochzeit in Ton gebildet verehrt werden (228 f.). Der Brautpreis ist 5 Rs.; aber die Hochzeit wird hinduistisch gefeiert. Sie verehren *Thakurdeo* als Fruchtbarkeitsgott und eine merkwürdige „nasenlose“ Göttin (231). Sie tätowieren ihre Frauen, damit sie die Berge zum Himmel-Jenseits besser hinaufsteigen können, eine Chota-Nagpur-Vorstellung. Sie haben eine Sage, dass einst ein *Kawar* ein *Bhainamädchen* heiraten wollte. Er kam in ihre Hütte; sie wollte ein Feuer machen, hatte keine Axt, brach die Äste auf dem Kopfe entzwei: da hatte er genug von ihrer Armut und ging fort (227). Russell meint, das sei ein Hinweis, dass sie einst kein Eisen gehabt, seine Verwendung erst von *Kawar* und *Gond* gelernt haben. Heute sind sie recht zivilisiert und sprechen Hindi.

Bleibt zu besprechen noch die Kaste der *Bhuimhar* im Lande zwischen den Chota-Nagpur-Bergen und der *Gangâ*, in der Ebene, im alten *Magadha*. Crooke II, 64 ff. hat ihre Tradition und die älteren Versuche einer Lösung ihres Problems zusammengestellt. Sie heissen auch *Bâbhan*, und das soll eine Entstellung von *Brâhmana* sein. Sie sind aber offenbar keine echten *Brahmanen*, werden von den *Brahmanen* und *Rajputen* des Landes wenigstens nicht als solche anerkannt. Als ich in *Beda*, der für die *Barabar*-höhlen zuständigen Station zwischen *Patna* und *Gayâ*, zwei Stunden auf meinen Zug zu warten hatte, erzählte mir der Stationsvorsteher, er selber sei ein *Kṣatriya*; *Brahmanen* habe es ursprünglich in *Magadha* überhaupt nicht gegeben. Aber der grosse König *Jarâsandha* von *Magadha* habe für ein grosses Fest zahllose *Brahmanen*

gebraucht, und da habe man einfach die Bâbhan genommen, ihnen die Brahmanenschnur umgehängt und sie für Brahmanen ausgegeben. Also diese schon von Crooke berichtete Tradition lebt heute noch.

Diese Bhuimhar sind heute eine Schicht von Landbesitzern; sie legen selber keine Hand an den Pflug, aber bewirtschaften ihr Land gut. Sie sind auch Geldverleiher an die Bauern ihrer Dörfer. Sie leben brahmanisch orthodox und werden von manchen niederen Kasten hoch geschätzt wie Brahmanen. Sie sind meist Śaiva oder Śākta, verehren aber auch die Dorfgötter ihrer Gegend. Ihr kulturgeschichtlicher Zusammenhang mit den Kolariern oder unserer Gruppe der Erstsiedler ist nicht mehr nachweisbar. Aber vielleicht sind sie eben von Jarāsandha damals deshalb zu Brahmanen erklärt worden, weil sie eine priesterliche Funktion wie die Baiga in Chota-Nagpur in Magadha ausübten; dass sie Erstsiedler dort waren, besagt ihr Name.

Hinzu kommt folgendes: Die Bhuimhar zerfallen heute in viele Untergruppen, der Census nennt 158 (Crooke 68); die sind nach brahmanischer Sitte nach den grossen Hinduheiligen genannt. In Baliya (also im Winkel zwischen Gogra und Ganges) heisst eine ihrer Hauptuntergruppen Asuriya. Hängt dieser Name mit den Asûr oder den Asura zusammen? Ich kenne keine besondere Tradition dieser Leute, aber offenbar ist für sie ein Asura ein heros eponymus. Jarāsandha galt als ein Asura; haben die Asuriya sich nach ihm benannt? Zumindest das ist sicher, dass diese Bhuimhar sich zu einem Feinde der Brahmanen und ihrer Götter bekennen; es gibt noch mehr derartiger Fälle, s. u. Da die Asûr nicht dieser Erstsiedlerschicht angehören, müsste man in ihnen ein anderes Element der Bhuimhar sehen; genau wie die Dravidas uns heute schon in eine ganze Reihe kultureller Gruppen zerfallen, so auch die „Kolarier“, und in diesem Kapitel ist nur eine solche Gruppe behandelt worden, und auch die braucht nicht etwa einheitlich gewesen zu sein.

Es ist durchaus fraglich, ob diese alte Schicht einen gemeinsamen Namen geführt hat. Vielleicht gab es nur verschiedene Stammesnamen, und die nächste eindringende Schicht von Eroberern hat sie erst als Erstsiedler charakterisiert und als Priester verwendet. Der Name Bhuimhar sieht sanskritisch aus. Aber „Baiga“? War dies eine Bezeichnung des Priesters, der auf den Stamm übertragen wurde, oder umgekehrt? Ähnlich fraglich ist Munda als Schulze, als Geschorener und als Stammesname! Ist so vielleicht auch Bhuiya usw. nur eine sanskritisierte Volksetymologie eines ursprünglich garnicht sanskritischen Stammesnamens? Wer kann das beurteilen?

Ebenso schwierig ist es, diese alte Schicht zu charakterisieren. Sie hatte kein Eisen, aber anscheinend den Kult der Elementargeister. Sie waren Sammler und Jäger, vielleicht ohne Pfeil und Bogen. Sie waren wohl Totemisten, dürften Schweineopfer gekannt haben — und überhaupt möchte man ihnen die Grundlagen der Chota-Nagpur-kultur zutrauen.

Auf eine ähnliche Erscheinung in Afrika weisen Schmidt-Koppers 318 hin: zentralafrikanische Pygmäen haben privilegierte Stellen als Hofjäger, Hofmusikanten und Ehrenwache an den Sultanshöfen; sie werden als Herren, als ältere Besitzer und Kenner des Landes anerkannt (vgl. auch die Bhil).

d) B i r h o r - K h a r i a - K o r w a - B h i l

Dalton (196) stellt die Berg-Kharia, Birhor, Asûr, Agaria und Korwa (229) als diejenigen Stämme Chota-Nagpurs zusammen, die Eisenschmelzer sind, und spricht von ihnen als von den „Kol im Allgemeinen“. Er sondert sie also als eine Schicht von den Munda, Oraon, Bhuiya usw., und das zweifellos mit grossem Recht. Während meiner Reise hatte ich, ohne diese Sätze Dal-

tons im Kopf zu haben, ebenfalls den Eindruck, dass Birhor und Korwa meinen Asûr — so stark sie sich auch alle drei unterscheiden — im Grunde näher stehen als die viel höher entwickelten bäuerlichen Oraon und Munda, und auch von Eickstedt hat solche Ansicht angedeutet.

Ein Dorf der Birhor sah ich am Westhang des Márołghât: in diesen Bergzügen, also weit westlich, wandern sie ebenso wie weiter östlich bis in die Gegend von Ranchi. Gleich zu Beginn des Ghat war mir ein Musiker begegnet, ein Birhor mit einer einsaitigen Gitarre, einem Kürbis mit einem Bambusstock, der über dessen Öffnung gebunden war, sodass er nach der einen Seite mit $\frac{2}{3}$, nach der anderen mit $\frac{1}{3}$ hinausragte und die Saite trug, die vom Steg an nach der kurzen Seite hin in zwei Strängen auslief zu den zwei Enden eines Wirbels. Ohne die Tonhöhe verändern zu können, begleitet er sich auf diesem Instrument zu seinem Gesang; sie gab also eigentlich nur einen Takt wie die Trommel. Er erklärte mir, wo sein Dorf lag, und es zeigte sich, dass er noch nie ein Nickelstück von 2 Anna gesehen hatte. Wegen der Seltenheit dieses Stammes setze ich eine kurze Schilderung hierher.

Das Dorf bestand aus fünf Hütten, die um eine Art rechteckigen Platz lagen in einer Lichtung des Djangels. Von Feldern kann nicht die Rede sein. Vier Hütten waren aus Stämmen mit etwas verschmierten Ritzen gebaut, mit Andeutung einer Veranda mit etwas erhobenem Boden. Die Dächer von Gras. Grosse Zweige waren darüber gelegt, damit der Wind es nicht fortbläst. Das grösste hatte zwei Räume mit gesonderten Eingängen an der Längsseite; die anderen hatten nur Löcher an der Schmalseite. Eine Hütte war nur aus belaubten Zweigen gemacht, war aber verlassen; das ist die typische Art der Birhor: ich könnte in ihr nicht aufrecht stehen. Der Eingang an der Schmalseite ist noch nicht einen Meter hoch, ein Loch, durch ein Grasbüschel geschlossen. Der Grundriss grob rechteckig, Satteldach, die Zweige eng aneinander, so wie mir die Asûr meine Hütte bauten, nur dichter. Diese Hütten sollen tatsächlich regendicht sein. Einige 60 Meter östlich vom Dorf, lag der Tempel. Vor der Jagd bittet man hier die Götter um Hilfe. Sein Grundriss ist quadratisch. Auf 4 Eck- und einem etwas höheren Mittelpfosten ruht ein Gebälk mit etwas Gras; Seitenlänge und Höhe ungefähr ein Meter. Der Boden unregelmässig, kreisförmig 10 cm. erhöht. Unter dem Dach hing eine alte, bambusgeflochtene, zweiteilige Tasche, von $50 \times 15 \times 3$ cm; wie der Alte des Dorfes sie öffnet, läuft eine Eidechse heraus. Er schüttelt sie ab. In dieser Tasche sind die Götter des Dorfes: Antilopenhörner sind Devî, Pachuria, der Ahnen- und Hausgott, und Path; 2 lange Eisenspitzen sind Hanuman und Sikria-deotâ, die Jagdgottheit. Es kam dann ein „Pferd“, ein „Elefant“ und ein „Reiter“ für diesen Elefanten zum Vorschein. Sie werden nicht von den Birhor, sondern von Lohar aus Eisen geschmiedet. Dalton schildert die Birhor aber als Eisenschmiede. Die Bedeutung dieser seltsamen Gebilde (s. u. Kharia) und von einem Bambusstück (s. u. Driver) und einigen anderen Hörnern gab mir keiner. Der Alte ging wortlos weg, und der Junge schwieg; gegen mein Photographieren war man aber nicht misstrauisch, das war ihnen völlig unbekannt. Aber meine Fragen! Jedes Horn hatte der Priester sorgfältig von mehreren Seiten angesehen, ehe er mir seinen Namen angab. Zu Anfang waren also seine Angaben zuverlässig; er konnte offenbar die Hörner von einander unterscheiden (s. Abb. 40).

Am Ende des Dorfes war ein hohes Gebüsch, an dem einige Bohnen rankten, der „Garten“ des Dorfes. Darauf lagen Netze zum Affenfang. Ich sah einige Hühner, aber keine Schweine oder Hunde. Dies Dorf ist hier seit 5–6 Jahren sesshaft. Ob es das auch bleibt? Der Alte klagte: all meine Kinder hat Gott geholt! Als gotra gab man mir an: Behera und Hasanda; aber mein Dolmetscher konnte deren Bedeutung nicht erfahren. Die Frauen waren nicht tätowiert, soweit ich sah.

Eisengötterfiguren: ein Pfau, 1 $\frac{1}{2}$ inch lang, hohl, für Dulhadeo Durgâ, ein gedrehter Eisenring für Sakrai Deva werden für die Bharia (eine Art Gond) angegebenen (Ind. Ant. I, 1872, 159).

So ähnlich mag ein Asûr-dorf in älterer Zeit ausgesehen haben. Driver bestätigt, dass die Birhor weder Hornvieh noch Schweine halten: sie kaufen Ziegen und Schweine, wenn sie sie für ihre Opfer brauchen. Er gibt auch an, dass sie Pfeil und Bogen nicht kennen. Sie jagen mit Netzen, Äxten und Stöcken. Sie haben keine Tradition über ihre Geschichte. Sie haben als Gewerbe nur das Verfertigen von Lianen-stricken. Von ihrer Eisenarbeit spricht Driver nicht. Er schildert ihren Tempel als kleinen gesäuberten Platz, von Dornen eingezäunt; dort sind die Götter: Holzpfosten, Pfeilspitzen (aber sie haben doch keine Pfeile!), Bambusstücke, Steine, teils rot bemalt. Hanuman soll ein rot bemalter Dreizack sein (offenbar doch wohl aus Eisen, wie man sie in den Hindu-Mahadeo-tempeln im Sankhtal sieht). Auch Driver nennt die Devî. Wichtig ist seine Schilderung der Hochzeit: der Priester schneidet in den kleinen Finger der rechten Hand beider Brautleute, und sie kennzeichnen sich gegenseitig am Brustbein mit ihrem Blut; oder sie tropfen ihr Blut auf je ein Tuch, tauschen die Tücher und hängen sie sich drei Tage um den Nacken. Dann salben sie sich mit Öl und machen sich sindûr-Flecken gegenseitig auf die Stirn. Hier erscheint die alte Sitte, sich mit Blut Eigentumsmarken aufzuzeichnen, neben dem jüngeren Ersatz des Blutes durch sindûr. Driver kennt ihr Tätowieren der Frauen, fand aber keine Jünglingshäuser (die eben jüngeres austroasiatisches Kulturgut sind). Sie verbrennen ihre Toten, bestatten die Reste und legen einen Stein von irgend einer Art auf die Stelle. Die Hütten liegen rund um den Tanzplatz.

Bei den Kharia ist ein grosser Unterschied zwischen den primitiveren Berg und den Talbewohnern. Nur die Bergkharia können mit den Asûr verglichen werden. Aber ihre Totems (Salz, Reis, Stein usw.) weichen ziemlich ab; sie haben kein Jünglingshaus, die Totengeister bleiben am Begräbnisplatz, die Mädchen werden tätowiert. Aber das Reisorakel haben sie bei der Namensgebung, der „best man“ des Dorfes giesst Wasser über das Brautpaar: das ist wie bei den Asûr. Und sie haben zwei gute grosse Geister: Dhowlagir und Mainagir (Driver 1891, 30): das sind die Namen der Berge, von denen sie Asûr herkommen wollen (Driver 1888, 7): das ist Driver selber nicht aufgefallen! Roy spricht nicht darüber. Unter diesen beiden grossen Ahnenberggeistern stehen ihre Apostel. Die devair können die beiden grossen Geister anrufen. Sie nehmen eine Worfel mit etwas Reis, stellen ein Licht vor sich, reiben mit der Hand über den Reis und murmeln: komm her! Ich will dir auf diesem Wege opfern! Hier bin ich euer Priester! Lasst den Kranken frei werden, und ich will euch opfern: nehmt mich an, und ich will oben am Wasserfall für Euch opfern! Lasst den Kranken aufstehen, gehen, arbeiten; dann will ich euch Opfer geben! — Wenn das nicht hilft, sieht der devair im Licht, wer den Kranken verzaubert hat. Das ist ganz wie bei den Asûr! Und unter ihren Geistern, nennt er Pahto dubo als Pferde-dämon, und einen Elefanten-dämon: das sind wohl die, die ich als Eisenfigürchen bei den Birhor sah. Man denke auch an die Elefantenfalle der Asûr.

Die Korwa wohnen in Palamau, Jashpur, Sirguja (Dalton, Driver, Risley, Majumdar), in Mirzapur (Crooke), wohin sie erst vor 3–4 Generationen kamen, und Bilaspur (Russell). Sie wollen von den Mahâdeohills herkommen (Driver 24; Crooke 322). Sie sollen aus Vogelscheuchen der Ursiedler entstanden sein, die Gott belebt hat (Driver 24; Russell 572). Das wird auch von Asûr (Driver) und Lodhi (Russell 572) erzählt. Von diesen Ursiedlern selber ist keine Tradition erhalten. In ihrem heutigen Gebiet aber werden sie von den Nachbarn gerne als Priester benutzt: sie sind hier also jedenfalls eine sehr alte Schicht (Russell 571 nach Dalton; Crooke 322 nach Risley; Baines § 82). Sie sind heute noch als Räuber gefürchtet (Russell 577). In Mirzapur haben

sie Pfeil und Bogen abgelegt (? Crooke 323), ebenso ihre Eisenarbeit (334), aber der Priester behandelt eine kranke Frau dadurch, dass er sie mit seiner schweren eisernen magischen Kette schlägt (333). Sie sind die Primitivsten, die Crooke (334) kennt. Er hebt als Merkmal besonders ihren Grabstock hervor, mit dem sie Wurzeln im Djangel suchen. Andererseits urteilt Dalton, dass ihre Landwirtschaft höher entwickelt ist als bei den Asûr (221). Russell (574) erwähnt, dass sie oft bis 8–10 Frauen haben; jede wohnt in eigener Hütte, sammelt, kocht für sich und gibt dem Manne etwas ab: je mehr Frauen er hat, um so mehr Djangelprodukte werden ihm gesammelt. Die Kinder finden sich alleine zu Paaren, ohne die Eltern zu fragen (ib.; Driver 27). Scheidung ist sehr leicht (Driver 27). Die Hütte eines Verstorbenen wird zerstört (Russell 574). Einige, mit Birhor gemischt, die Birhor-Korwa (Driver 25), essen Affenfleisch; vor der Jagd werden glückbringende Erzählungen erzählt, von denen Russell 577 zwei Beispiele gibt: eine ist eine Steinverwandlung ganz im Stile der Asûr-geschichten. In Bilaspur besteht ihre Hochzeitszeremonie nur im Tanz um eine Trommel, wobei Männer und Frauen eine gemischte Reihe bilden (574): s. u. Śiva als Tänzer: er trägt die Trommel als Fruchtbarkeitsmittel. Das ist alles sehr primitiv. Wenn sie in Mirzapur aber keine Totems haben (Crooke 324) und ihrer Ahnen nur sehr selten gedenken (333), so ist das eine Verarmung! In Russels Gebiet haben sie sie noch (573); nach Dalton (229) verehren sie *nur* Ahnen aber keine anderen Geister, und Driver 26 nennt noch neben den anderen Geistern die Namen ihrer oft angerufenen Ahnen: Arha Burhi: denselben Namen hat der Ahn bei den Asûr. Aber welcher Ahne im Neugeborenen wieder im Leben erscheint (aotâr: Driver 27), das erfährt der Korwa durch den Traum der Mutter (Driver 27; Majumdar 254; Crooke 330), nicht durch das Reisorakel der Asûr. Wenn Crooke (333) und Driver (26) von ihren Tempeln sprechen, so ist das vielleicht hinduistischer Einfluss, wie das bei den Birhor auch ist: Driver erwähnt, dass nur die hinduistische Kâlî in diesen Tempeln verehrt wird, die anderen Götter wie die Sonne und Pâth, der Berggott, aber in Hainen — wie bei den Asûr. Crooke behauptet freilich, dass auch die „Dorfgötter“ im Dorftempel wohnen. Die Korwa in Bilaspur aber haben von ihren Nachbarn die Gondgötter: Dulhadeo und Thâkurdeo übernommen (Russell 575). Und wenn sie dort für ihre Verstorbenen ein Feueropfer mit ghee dicht am Grabe veranstalten (574), so sieht das wieder hinduistisch aus. Ebenso wenn bei der Hochzeit nur die Braut einen sindûr-Flecken erhält (Crooke 391, Driver 27). Ihre Sprache stellt man (Grierson nach Russell 573) der der Asûr am nächsten. Sie haben Jünglingshäuser und tätowieren ihre Mädchen nicht (Driver 28); sie verbrennen ihre Grossen und bestatten sonst und legen grosse Steine auf die Gräber (Driver 28): je einen oder mehrere? Bei der Hochzeit streut ein Alter Reis auf den Boden (Driver 27); die neuen Kleider des Paares werden gelb gefärbt: das sind Asûr-ähnliche Züge, die also bei den Korwa mit hinduistischen, im Süden mit gondiden gemischt sind. Dalton fasst die Asûr als einen Zweig der Korwa auf (221); er ist wesentlich im Gebiet der Korwa gereist, hat Asûr kaum selber gesehen. Ich, der ich mehr unter Asûr gereist bin, halte diesen Standpunkt für etwas einseitig. Es ist dasselbe Verhältnis, ob man die Asûr den Agaria unterordnen soll oder umgekehrt. Leider schildert Dalton die Eisenarbeit der Korwa nicht näher; er sagt nur, dass sie ihre grossen Pfeilspitzen selber arbeiten (228), dass sie mit Eisen Handel treiben (229) und dass sie Eisen gewinnen (196).

Ich sah zunächst einige Korwa im Gefängnis in Jashpur: leider alle in Sträflingstracht, mit geschorenen Haaren. Die Freien tragen in ihrem grossen Haarschopf ihr Pfeile statt im Köcher. Sie stecken die Spitzen in den Knoten und lassen die Schäfte herunterhängen. S. C. Roy zeigte mir derartige Photos. Auch der bei Crooke abgebildete Korwa hat geschorene Haare und dürfte in einem Gefängnis photographiert sein.

Später sah ich eine halbe Stunde von Musgudri ein Dorf von Korwa, die hier seit 4 Jahren angesiedelt sind. Sie sind von der Polizei beim Rauben gefasst worden, und man hat sie im Gefängnis zu dem Versprechen gebracht, dass sie Bauern werden wollen. In der kurzen Zeit hatten sie ihre Sprache gegen Hindi vertauscht. Die Siedlung liegt im Tal — ihre „Felder“ liegen auf den Bergen: im Tal ist kein Platz mehr! Die fünf Hütten stehen in einem unregelmässigen Haufen. Die Wände nur aus Lehm: hier ist der Wald knapp. Das Grasdach ruht auf einem Gebälk mit Pfosten, die ausserhalb der Lehmmauer stehen und nach der Längsseite eine Art Veranda bilden. Die Türöffnung ist mit Bambusgeflecht geschlossen. Eine Unterhaltung war mit den scheuen Leuten leider nicht in Gang zu bringen. Von Tieren sah ich nichts. Ein Bohnengarten war da wie beim Birhor-dorf. Die Männer hatten die Arme gebrannt; bei der einzigen Frau, die ich sah, bemerkte ich keine Tätowierung.

Baines (§ 87) behandelt die Korwa als das Bindeglied zu den „westlichen Kolariern“, unter denen die Bhil als der charakteristische Stamm anzusehen sind. Das dürfte richtig sein. Sie wohnen westlich der Satpura-berge in CP nur im Nimar Dt. (Russell II, 279). Die Bhil sind noch kriegerischer als die Korwa, geschweige die östlichen Kolarier. Sie sind stark hinduisiert, haben ihre Sprache und ihre alten Stammesgötter verloren. Sie haben teilweise das Recht, den Hindufürsten ihrer Gegend ihr Herrscheramt erst bestätigen zu dürfen. Damit werden sie als Urbewohner dieser Gegend anerkannt (Russell II, 279). Und zwar ist die Tradition erhalten, dass der erste Sesodia-Rajput von einem Bhilführer einen Fleck von dem Blut seines Fingers auf die Stirn erhielt: das erinnert an die Hochzeitssitte der Birhor. Der Sesodia aber erschlug seinen Wohltäter: das wird von Russell als eine Erinnerung an den rituellen Königsmord aufgefasst: der junge König erschlägt seinen Vorgänger. Vielleicht soll in dieser Tradition der Sesodia aber auch nur ihr Anspruch belegt werden, dass sie als Überwinder der Bhil jetzt die rechtmässigen Herren des Landes sind. Die Bhil gelten als die Kenner der Grenzen (Russell 280), was uns an die Baiga-Erstsiedler erinnert. Sie haben noch ihre totemistischen Clans, Pfau usw., „Pferdetöter“, die Pferde weder zähmen noch reiten dürfen, Katze, Sonne usw. (Russell 286); und das Pferd spielt in ihrem Kult eine grosse Rolle: auf Gipfeln von Bergen sammeln sie Steinhäufen: darauf oder daneben stellen sie Pferdchen aus gebranntem Ton und brennen vor ihnen Lampen an: woraus man geschlossen hat, dass sie im Pferd eine Gottheit verehrten — wie die Birhor und Kharia (Russell 289). Beim Totenfest dient das Pferd offenbar dazu, den Ahnen die Opfergaben der Lebenden ins Jenseits zu bringen (Hendley 348): ein Bhil-Yogi bringt ein Bronze-pferdchen, steckt davor einen Pfeil in die Erde, legt einige Kupfermünzen dazu und stellt zwei Töpfe davor. Er bindet einen Strick um den Hals des Pferdes, schirrt es also sozusagen an, und nennt die Namen der Ahnen. Der Erbe gibt ihm dann Geschenke zum Andenken der Ahnen. Dann macht der Yogi ein Loch in die Erde und gibt Speise und Münzen für die Toten hinein (Crooke II, 51). Schliesslich: die Bhil machen Heldengedenksteine, auf denen sie den Mann zu Pferd, mit Schwert, Speer und Schild darstellen (Crooke II, 54); das ist wohl von den Rajputen übernommen (vgl. Kirfel Abb. 127 aus Gujerat); Sie haben auch Tonpferde als Siegesdenkmäler (Hendley 351). — Bei der Hochzeit tritt der Bräutigam erst in das Blut einer geschlachteten Ziege, ehe er unter das Hochzeitsdach tritt (Russell 288). Sie haben ihre Pfeile in Köchern, die bis zu 60 Stück fassen können (ib. 283).

Dalton erwähnt das Eisenschmelzen auch bei den Santal (210): so wären die Asûr sozusagen in der Mitte der in diesem Kapitel in einer grossen Ost-West-Linie geschilderten Völker gelegen.

e) Eisengewinnende Stämme und Kasten in Indien

Eisenerz gibt es in Indien an sehr vielen Stellen (Imp. Gaz.), vor allem in den Bergen, und Stämme, die es gewinnen, dementsprechend. Eine vollständige Übersicht kann ich heute nicht geben; was ich in der Literatur bisher gefunden habe, ist folgendes: es umfasst geographisch drei Gebiete: 1) die Himalaya-kette von Jammu bis zu den Khasya-hills, 2) CP, Chota-Nagpur, Orissa und die Ostghats, 3) Kathiawar, Dekkhan, Westghats bis Nilgiri. Aber diese Gebiete sind nicht etwa typologische oder ethnologische Einheiten.

Beginnen wir im Norden, so sind im Himalaya verschiedene Plätze beschrieben worden. In Jammu ist es die niedrige Kaste der *Dhiyar*, als deren Beruf das Eisenschmelzen angegeben wird (Drew 28). Crooke (II, 333) rechnet sie zu den *Dom*, jener in ganz Nordindien weitverbreiteten Kaste, die überall die niedrigsten Beschäftigungen verrichten muss. Sie werden nach Crooke hier im Himalaya als die Urbewohner angesehen, und einst hatten sie auch im Gangestal bessere Tage! Sie waren ganz so wie die Bhar und ähnliche niedrige Kasten früher die Herren mancher Teile des Landes. Noch gibt es an manchen Stellen Ruinen, die von den heutigen Bewohnern der Gegend als Dom-residenzen erklärt werden (Crooke 313, Russell III, 336). Sie werden vielfach von anderen Kasten als Beschwörer der Elementargeister verwendet (Crooke), und, wenn sie an der Verbrennungsstätte am Ganges in Benares das Holz schichten und das Feuer dem Verwandten des Toten geben, der den Scheiterhaufen ansteckt (Crooke 329), so ist das freilich eine „niedrige“ Arbeit, sie ist ihnen aber auch wohl deshalb übertragen worden, weil sie mit den Göttern des Ganges seit Urzeiten in enger Verbindung leben und speziell im Totenkult als unentbehrlich gelten — was heute freilich kein Hindu mehr zugeben würde. Soweit sie nicht in solchen Berufen sesshaft sind, wandern sie — ohne Zelt oder Regendach — umher und betteln, machen Bambuskörbe usw. (Crooke 318), das typische Bild eines alten nomadisierenden Primitivstammes von Sammlern und Jägern kleinen Wildes, der vom Hinduismus in eine niedrige Kaste umgewandelt wurde. Sie sind sogar im Himalaya noch schwarz (Drew 28). Zu welcher Völkergruppe sie ursprünglich gehört haben, dafür gibt es keinen Anhaltspunkt mehr. Die Zigeuner sollen eine Art Dom sein (Russell III, 336).

In *Garhwal*, also im Himalaya östlich von Jammu, gehören die Lohar, die Eisenschmiede, zu ihnen (Crooke 332) und eine ihrer dortigen Gruppen oder Unterkasten beschäftigt sich mit Eisengewinnung und wird *Agari* genannt. Crooke fügt hinzu, sie müssten von den dravidischen Agaria, wie er sie für Mirzapur beschreibt, sorgfältig unterschieden werden. Sie sind Dom und sind mit der Minenarbeit von den früheren Râjas beauftragt worden. Aber er gibt kein unterscheidendes Merkmal an. Gewiss: sie gehören nicht mehr zur Chota-Nagpurkultur und ihren Agaria; aber soll die Gemeinsamkeit von Beruf und Name nicht doch etwas zu bedeuten haben? Wäre es nur der Name, so würde man ihn von der Stadt Agra abzuleiten versucht sein. Aber Crooke berichtet von keiner Tradition, dass sie von dort in das Himalayagebirge abgedrängt seien (Ableitung von ag-Feuer: Turner im Census 1931 I, III S. 17). Die Dom haben einst bis tief nach Chota-Nagpur, bis nach Jashpur hinein geherrscht. Noch sind die Ruinen ihrer Residenz dort bei Bene erhalten, die sie bis vor 500 Jahren innehatten, und noch leben dort Dom — freilich als kleine Bauern. Ich photographierte einen dort in Narainpur. Sind also die Agaria Chota-Nagpurs mit den Dom verwandt? Sind sie, wie später die Oraon, Chero, Kol aus der Gangesebene, wie die Asûr und Kharia vom Himalaya gekommen? Die Geschichte der Gangesebene ist von der der südlichen und nördlichen Gebirge nicht mehr zu trennen! Ich halte einstweilen diese Agaria aus Norden und Süden für die Reste der von Norden eingedrungenen Eisenkultur.

Für *Kumaon*, wieder etwas östlicher als Garhwal, bildet Atkinson (I, 269) einen Eisengewinnerofen ab und beschreibt den Vorgang, ohne die so arbeitenden Stämme oder Kasten zu nennen. Er ist ein flacher Trichter, aus gewöhnlichen Steinen und Lehm gebaut, mit einem Kranz von Quarzplatten herum, verputzt mit einem Gemisch von Lehm und Spreu. Er ist $3\frac{1}{4}$ Fuss lang, $2\frac{1}{4}$ Fuss breit, und das Aschenloch ist nur 6 inch im Quadrat. Zum Betrieb gehören zwei Blasebälge; zwei Büffelhäute werden so neben den Ofen gelegt, dass ihre Nacken als Tüllen in die Wand des Ofens reichen, ihre Hinterteile als Klappen zum Einlassen der Luft dienen können. Ihre beiden Seiten werden mit Steinen fest auf den Boden gedrückt. Je ein Mann öffnet und schliesst ihr Hinterteil und presst die Luft aus ihrem sack-artigen Innern durch die Tülle in den Ofen. Die Tülle wird durch Lehm vorm Verbrennen geschützt. Alle 28 Stunden muss der Lehmverputz des Ofens erneuert werden, er also erkalten. Man füllt 6 Körbe von je zwei ztr. Eisenerz in das entfachte Feuer. Nach einer halben Stunde Blasen beginnt die Schlacke durch ein Loch, das man mit einem Poker offen hält, in eine grosse Grube neben dem Ofen zu fließen. Nach weiteren zwei Stunden gibt man wieder zwei Körbe Erz hinein und erneuert den Lehmverputz der Tülle. Nach weiteren 2 Stunden ist die Luppe fertig. Man holt sie mit einer Brechstange heraus. Die Rohluppe wird in einem kleineren Ofen gereinigt, und man macht aus ihr Barren von $1\frac{1}{4}$ seer; in der Mitte dick, nach beiden Enden dünner werdend: das ist ähnlich der im prähistorischen Deutschland üblichen Barrenform. Es gibt aber auch eine besondere Kaste von Arbeitern (*Bhadoliya*), die statt Barren gleich Werkzeuge schmieden. Diese Schmelzer sind eine besondere Arbeiterkaste, die von den Minenbesitzern beschäftigt werden, und zwar arbeitet ein Schmelzer für 5 Minenbesitzer: so langsam geht das Brechen in dem harten Gestein mit den primitiven Werkzeugen. Das sind also ergo- wie ethnologisch ganz andere Verhältnisse als bei den Asûr.

Porus, in NW-Indien, hat seinerzeit dem siegenden Alexander eine grosse Eisenluppe von 30 Pfund Gewicht geschenkt (Beckh 217, nach Curtius): so stolz war also der Panjab-könig auf dies Gewerbe seines Landes. Derartig schwere Luppen werden im Dekkhan (Beckh 233) gewonnen.

In den *Khasia-bergen*, also im NO Indiens, wird eisenhaltiger Sand in Gruben geschmolzen (Beckh 240 nach Percy 502); man verwendet grosse Blasebälge, die von 2 Mann getreten werden. Die in den Khasiahills verwendeten Öfen sind wieder ein besonderer Typ. Auf dem Boden ist eine offene Feuerstelle, über ihr ist ein Schmelzofen von 6 Fuss Höhe, unten 2 Fuss im Durchmesser. Er ist aus Lehm und ist mit umlaufenden Eisenbändern verstärkt. Er steht auf Steinen über dem Feuer. Ein Doppelblasebalg steht etwa 1 m. daneben: jeder der beiden Bälge besteht aus zwei Holzplatten, die durch Leder verbunden sind, ganz ähnlich wie unsere alten Blasebälge in Europa, nur stehen diese beiden direkt neben einander aufrecht: nach unten zu ist das Blasloch, durch das die Luft unterirdisch in die Feuerstelle geleitet wird. Oben auf den gut $1\frac{1}{2}$ m. hohen Bälgen steht ein Mann und tritt sie abwechselnd, indem er die Beine nach der einen Seite spreizt und die betreffende Holzplatte nach aussen tritt, Luft in diesen Balg einzulassen, und die Beine dann nach der anderen Seite spreizt, um den zweiten Balg mit Luft zu füllen, während der erste entleert wird.

Zwischen ihm und der oberen Öffnung des Ofens ist ein Trog voll Eisensand und Holzkohle, die er langsam in den Ofen nachschiebt. Die Luppe wird mit einer Zange herausgeholt und mit einer Holzkeule auf einem Ambos gehämmert (Cracroft mit Abb.). Dieser ganze Vorgang vollzieht sich in einem ovalen Haus. Ich weiss nicht, ob diese Eisenarbeiter der Khasia-hills zum Stamme der Khasi gehören, die mit den Munda als Austroasiaten verwandt sind. Sie setzen die Aschenreste ihrer verbrannten Verstorbenen in Urnen unter Steinen bei (Stegemöller 433) wie

die Munda, haben ein den Munda ähnliches Orakel bei der Namengebung (ib. 426 f.) usw. Aber sie haben striktes Mutterrecht: die jüngste Tochter ist für die Opfer der Familie verantwortlich (424). Bei ihren Menschenopfern darf das Opfer nicht durch Eisen getötet werden (413), und Eisennägel sind beim Hausbau für sie tabu (418).

In der Gangesebene gibt es keine Primitiven, keine eisengewinnenden Stämme mehr. Aber an ihrem Südrand sah ich Eisenschlacke z.B. bei den Barabarhöhlen, und zwar liegt die Schlacke hier teilweise im Boden drinnen, der vor der Lomasrī-höhle ca. 1 m. hoch aufgefüllt ist und viele Topfscherben und die Granitsplitter enthält, die beim Bau der Höhle aus ihr herausgeschlagen wurden. Vielleicht hat also Kaiser Aśoka, als er im 3. Jhdt. v. Chr. diese Höhlen ausmeisseln liess, auch einige Schmiede und Eisenschmelzer hier beschäftigt. Diese einzigartigen Höhlen haben an allen Wänden und den grossen Tonnengewölben die berühmte Maurya-politur, die erstaunliche Glätte des Granit, die ihnen einen sauberen, kühlen, vornehmen Charakter verleiht; und das ist ihr einziger Schmuck: Plastiken hat man vermieden, mit denen die späteren Höhlen, diese Liebeshimmel auf Erden, überladen zu sein pflegen. Vielleicht brauchte man Eisengeräte für diese feine Politur; nicht weit davon soll ein Eisenwerk Chota-Calcutta bis vor kurzem gearbeitet haben.

Eisenschlacke fand ich ferner beim Mundeśvarī-tempel bei Bhabua, hoch auf einem einzelnen Bergkopf vor der Kette des Vindhya. Er soll um 600 n. Chr. gebaut sein. Und nicht weit (6 Meilen) von da in einem in die Berge einschneidenden weiten Tal liegen die ausgedehnten Ziegelruinen einer Stadt, als deren Name mir Silsila angegeben wurde. Hier sah ich besonders grosse Brocken von Eisenschlacke herumliegen. Auf einem grossen unbehauenen Fels ziemlich am Rande des Tals sind die Reste einer Nagari-inschrift, vom Regen unerkennbar geworden. Es soll einst ein Sitz des Asura Canda gewesen sein. Eine historische Tradition irgendwelcher Art konnte man mir nicht erzählen. Man gab nicht mir zu Gefallen die Ruinen für eine Kol- oder dergleichen Festung aus (wie etwa Shergati), obgleich ich danach fragte. Hatte doch der Bahnvorsteher in Beda mir erklärt: hier überall hätte es früher nur Chero, Kol, Kherwar, Dom und Bhuimhar gegeben, ehe Kṣattriya von Ujjain das Land übernahmen. Er hatte auch behauptet, dass in Bihar die Lohar sesshaft, sonst in den UP, Agra und Oudh meist wandernd sind: sind diese Bihar-Lohar von besonderem Stamm?

Weiter südlich folgt dann die grosse Schicht der Chota-Nagpur-Eisengewinner, von denen die Agaria am weitesten nördlich, bis Mirzapur vorstossen.

Dortige Gond haben einen merkwürdigen Blasebalg (Abb. bei Crooke II, 430): Zwei runde Bälge aus Leder, anscheinend ohne Holzschale, harmonikaartig zusammengelegt zum Transport. Eisenschmelzen durch 'aboriginal tribes for export' erwähnt der Imp. Gaz. XIV, 1908, 67 für Jashpur.

Vor 60 Jahren gab es noch 6 Öfen in den Kaimur-bergen, die vom sahari-clan des Khamār-stammes betrieben wurden; sie lieferten den Djangel-stämmen ringsum die Geräte; sie sollen jährlich 200 ztr. zu je 5 Rs. produziert haben (Banurji). Der gondide Stamm verband Sammeln mit etwas Brandwirtschaft, Korb-flechtere; sie waren vor 50 Jahren noch Höhlenbewohner (Russell). 10 Familien von Eisenschmelzern gab es vor 70 Jahren noch in Udaypur (Dalton JASB 1865 22).

In ganz CP wurden 1931 nur 9 Eisengewinner plus 7 Frauen gemeldet (Shoobert 237 f.; S. 259 aber 23!), und zwar für Saugor; früher soll eine grosse nicht-bäuerliche Bevölkerung hier von dieser Arbeit gelebt haben. Schon Russell meldet, dass das Schmelzen ausgestorben ist (III, 125), ja, dass die Kamār (Schmiede) sich gar nicht mehr an Eisenarbeit erinnern. Der Imp. Gaz. XIV, 143 erwähnt noch für Jhansi einige Schmelzöfen primitiver Art.

Östlich von den Asûr nennt Risley die Shelo in Manbhum (I, 121) als Eisenschmelzer (I, 127), einen Unterstamm der Bhumij, die angeblich zu den Munda gehören (s.o.), aber am weitesten östlich bis Midnapur in Westbengal gewandert sind.

Für Orissa bildet Beckh nach Percy (261) einen Arbeitsvorgang ab: der Blasebalg ist der der Asûr, nur sind die federnden Äste beim Ofen in die Erde gesteckt, und der Ofen ist insofern gegen den Asûr-ofen verbessert, als eine trogartige Fläche an ihm angebracht ist wie in den Khasiahills, die die Beschickung erleichtert. Das Eisengewinnen war auch schon Ritter als typische Beschäftigung des Berglandes von Orissa aufgefallen (VI, 535).

Ähnlich, aber sehr viel roher — wenigstens wenn man die Abbildungen vergleicht — ist die Arbeitsweise der Koyi: ihr Blasebalg ist der der Asûr, aber sie haben den Orissa-trog. Ihr Ofen ist 30 inch hoch, mit 4–5 inch lichter Weite, also noch kümmerlicher als der der Asûr, und sehr unregelmässig geformt. Die Angabe, dass sie in einer Stunde 5 pound Eisen produzieren, glaube ich nicht. Dieser Stamm der Koyi hat keine Heiratsgemeinschaft mit seinen Schmieden; er lebt im Grenzgebiet zwischen Haidarabad und britisch Indien in den Ostghats (Cammiade); der Stamm soll zwischen Mahânadî und Kistna vorkommen als einer der südlichsten der Gondstämme (Thurston IV, 37 ff.; Russell I, 379; III, 63 f.). Sie sind erst vor 200 Jahren vom Bastar-plateau nach Südosten vertrieben worden (Thurston 40). Sie waren dort Soldaten, ja wollen Könige gewesen sein (44) und hatten etwas Brandwirtschaft mit Pflug (46). Sie haben — als Gond — mutterrechtliche Züge (48) und Megalithgräber: dabei bekommt der Tote einen Kuhschwanz in die Hand (55): hier ist also die Kuh-Totenführerin, wie bei den Toda usw. der Büffel. Eine Fahne oder ein Stück Eisen, das in Bambus versteckt ist, ist der Sitz ihrer Ahnen (64); sie haben Büffelhorn-masken wie die Gond (71 ff; 61). Die Schmiede essen und wohnen mit den Koi, aber haben keine Heiratsgemeinschaft mit ihnen (Cain 220). Diese Schmiede meint wohl Ritter (VI, 342), wenn er von den Bergbaubetrieben am Westhang der Nallamallai bei Cuddapah spricht.

Es gab also eine Linie, wie sich die Eisenkultur von Chota-Nagpur und Manbhum ausbreitete: die Koyi im Süden schliessen an Orissa an, zwischen Orissa und den Bhumij von Manbhum aber bilden die Bhuiya von Bonai und Gangpur (Dalton JASB 34, 5 f.) das Bindeglied. Auch sie stellten das Heer der dortigen Könige (3) und hatten das Recht, die Hindukönige von Bonai zu installieren (2f). Als Erstsiedler sind sie auch die Priester, und zwar sind sie ganz hinduisiert und versehen die Hindutempel. Auch die Mariya (Gond) in Bastar gewinnen Eisen ganz nach Art der Asûr (Huxon, Census 1931, I, III S. 2); für Jeypore werden eisenschmelzende Kamar erwähnt (ib. 5).

Im Westen sind von Beckh (231) Eisenminen mit 5-10 Fuss hohen Schächten bei Ranavao (Kathiawar, dicht bei Porbandar an der SW-Ecke) genannt. Ihre Arbeitsweise soll an Kordofan erinnern.

In den Westghats soll nach Beckh der Ofen 2 Fuss hoch sein und jedesmal 5-6 Pfund Eisen liefern: das entspricht dem Asûr-betrieb. Im Dekkhan aber sollen die Öfen 4 F. hoch sein und Luppen von 30 Pfund hergeben: das entspricht der Luppe des Porus. Er betont, dass im Dekkhan keine Arbeitsteilung zwischen Köhler, Schmelzer und Schmied herrsche und die Leute wandern. Aber er beschreibt die ethnologischen Dinge nicht näher (233). Beckh erwähnt noch eine 2. Art von Öfen: in einem Damm werden 2–3 zylindrische Öfen von 15–18 Zoll Durchmesser und 2¹/₂ Fuss Tiefe eingelassen; die Schlacke fliesst nach unten ab; die Luppe wird nach oben herausgeholt. Und als 3. Art: dicht an einem natürlichen Abhang macht man Löcher von 8-10 F. Tiefe, 18 Zoll Durchmesser, quadratischem Grundriss, unten ein Tonsieb zum Abfliessen der Asche.

Solche Öfen liefern Luppen von 150-200 Pfund! Aber Beckh gibt nicht an, wo diese Öfen in Betrieb sind. Er schildert (252 f. nach Ritter V. 161) ähnliche von den Schan in Hinterindien. Diese sind also noch grösser als die, die Day (238) als für Salem-Malabar charakteristisch schildert: 6-8 F. hoch, 18 inch lichte Weite, liefern 80-112 lbs. Eisen; verarbeitet wird „das schwarze magnetische Oxyd, das in den Lateritformationen so häufig ist“. Die zugehörigen Blasebälge aus 4-6 Ziegenellen werden mit der Hand bedient (also wohl Schlauchblasebälge).

Das Verfahren in Mysore bei Magadi oder Magheri, westlich von Bangalore (Beckh 240) soll aber dem im Orissa ähnlich sein. Jyer I 406 nennt noch mehr Orte Mysores und beschreibt die Kaste der Salahuya Vakkalu (Iyer IV, 536 ff.), die bis vor kurzem Eisen gewannen und damit viel verdienten (553); sie kamen von Norden (554). Sie sind heute Verehrer der Lakṣmî (555), und ihre ursprünglichen Stammessitten scheinen ganz verloren zu sein. Sie sind noch in zwei endogame Gruppen geteilt (538), von denen die höhergestellte sich der Mond-, die niedrigere sich der Sonnendynastie zurechnet (547). Eine genaue Beschreibung ihrer Eisenarbeit ist nicht gegeben.

Ritter lenkte die Aufmerksamkeit auf die Kota, ein Schmiedevolk in den Nilgiri (V, 1020 ff.). Sie leben als Handwerkerkaste bei Toda, Badaga, Irula und Kurumbar (Thurston IV, 8), oder in 7 eigenen Dörfern (ib. 4) als Rest des Stammes. Sie treiben viele Gewerbe: sie töpfeln, zimmern, gerben, waschen, machen Stricke, sind Musikanten, Gold-, Silber und Eisenschmiede (7) und haben früher ihr Eisen selber gewonnen. Heute verwenden sie gekauftes (Jagor 62). Auch die Asûr waren früher Töpfer, Ziegelmacher, Bauleute, Teichbauer — und wer weiss was sonst noch! Die Kota sind aber keine Weber — wie die Asûr heute wenigstens auch nicht. Die Kota hatten früher einen „Wanderackerbau“ ähnlich den Asûr (Thurston 9), und die Jagd war ihnen wichtig: bei ihrem grössten jährlichen Fest ist der 12. und letzte Tag dadurch ausgezeichnet, dass die Priester und Dorfältesten frühmorgens von 1-3 Uhr mit Pfeil und Bogen auf die Jagd gehen, während die anderen die Häuser nicht verlassen dürfen. Wenn sie zurückkehren, wird ein Stück Eisen rotglühend gemacht und geschmiedet (ib. 16) — Während des ganzen Festes brennt ein Feuer (17), und ein heiliges Feuer muss einer der Priester immer unterhalten (10), und zwar in einem zerbrochenen Topf. Zwischen seine zerbrochenen Töpfe stellt man den Totenschädel des Verstorbenen in eine Fels- oder Mauerspalte: so ist Jagd, Schmiedefeuer, Schädelkult hier in einem lebendigen Zusammenhang. Der Tote wird auf eine Bahre gelegt, beim zweiten Totenfest wird ein Schädel auf eine Bahre gelegt und eine Kuh geopfert, der man ein Stück Schädel zwischen die Hörner gelegt hat. Man beachte, dass bei den Koi die Kuh als Totenführerin auftritt. Dann wird die Bahre verbrannt. Die Asche des Toten kommt unter einen Steinhäufen. Den Göttern werden Steinsäulen aufgerichtet, und die Steinpfosten der Häuser und Tempel werden mit Skulpturen geschmückt: also auch das megalithische Element ist bei den Kota. Aber ein greifbarer Zusammenhang mit der Chota-Nagpur-Kultur ist nicht da. Śiva und Pârvatî sind die Götter der Kota: der erste Sohn erhält den Namen Śivas, und die Tochter Pârvatîs (23). Beim Verbrennen des Toten wird die Leiche auf einem Zeremonienwagen ähnlich dem typisch südindischen Götterwagen aus dem Dorf gefahren, freilich halbwegs niedergesetzt, und dann auf den Verbrennungsplatz getragen. Ein Büffel wird geopfert: sein Kopf neben dem Toten. Das und vieles andere ist Toda-sitte. Immerhin: soziologisch ist das Leben dem der Asûr ähnlich; leider schmelzen sie kein Eisen mehr. Ihre Blasebälge sind aus Ziegenfell, je zwei Stück, die abwechselnd mit der rechten und linken Hand betrieben werden (Jagor 55), also Schlauchblasebälge; eine Abb. gibt Breeks pl. LXXVII; ihr Hammer und eine Zange (ib.) sind anders als bei den Asûr. Sie hatten aber schon zu Jagors Zeit (er war 1875 in den Nilgiri) einen englischen Ambos (Breeks pl. XVI). Er bildet (S. 60) eine Sichel und Axt ganz nach Art der der Asûr ab, und ebenso die

Tätowierungsmuster, die ihre Frauen an beiden Armen tragen (Fig. 83). Ihre Tamtam und Trommeln sind eiserne Reifen mit Fell bespannt (ib. S. 59); ihre Klarinette kennen die Asûr nicht.

f) Die halb-Hindu-Kasten in Chota-Nagpur

a) Handwerkerkasten

Zu den Halbhindu gehören in Chota-Nagpur zunächst die Kasten der Dorfhandwerker: Schmied, Hirt, Töpfer, Korbflechter, Musiker, Lederarbeiter, Weber, Priester. Sie kommen in Asûr-dörfern alle nicht vor — ich sah nur einen Korbflechter (Turi) in Sakuapani. Aber sie gehören zu der ethnologischen Umgebung der Asûr, sind wichtig als eine Schicht, die aus der Chota-Nagpur-kultur nicht mehr wegzudenken ist, und sind interessant für die Frage, wie und wie weit der Hinduismus in dieses Gebiet der Primitiven eindringen konnte.

Was zunächst die Schmiede in Chota-Nagpur angeht (Lohar), so werden sie allgemein als 'aboriginals' angesehen; Crooke spezialisiert dies dahin, dass sie ethnisch von den Agaria herkommen (III, 372). Er beruft sich dabei auf Risley (II, 22), wo dies aber nicht klar behauptet ist. Risley schildert die Lohar in Chota-Nagpur — und nur dort, nicht in Bengal — als Eisengewinner, als sozial sehr niedrig gestellt. Sie sind in ihrer Verehrung Baranda-Thakurs und Mohangiris (Marang buru der Munda?) kolarisch, als Verehrer Râm Thakurs hinduisiert; er hebt hervor, dass sie in Lohardaga aboriginal pahân und Zauberer verwenden, sonst Brahmanen. In Crookes Gebiet (III, 372 ff.) sind die wandernden Schmiede in Meerut hervorzuheben; von Eisengewinnung spricht er nicht. Er betont, dass in den Himalayabergen viele Dom in die Kaste eingegangen sind, die heute noch polyandrisch nach Sitte dieser Bergvölker leben. Russell (IV, 123) sieht sie ebenfalls als Agaria an, die er für einen Zweig der Gond hält, und in seinem Gebiet verehren sie in der Tat Dulhadeo, und zwar in der Form eines in den Boden der Hütte gesteckten eisernen Messers (125). Die Asûr haben keine Gestalt eines Eisengottes, wie die eigentliche Chota-Nagpur-Kultur überhaupt keine Götterfiguren zu haben pflegt.

Russell schildert weiter, wie sie bei der Bestattungszeremonie die Seele des Toten ins Haus zurückrufen und im Mehl, dass sie im Sterbezimmer ausstreuen, seine Fussspur zu sehen und zu deuten versuchen. Er behandelt ferner die Kamâr (III 323 ff.) als einen dravidischen Stamm in Raipur: das ist ebenfalls eine Hindi-bezeichnung für Schmied. Als Kastennamen bezeichnet er in Bengal aber Schmiede, die ausser Eisen auch andere Metalle wie Kupfer usw. bearbeiten (Risley I, 388 ff.). Crooke behandelt keine solche Kaste. In Raipur erinnern sie sich nicht mehr an frühere Eisenarbeit (323), aber sie verehren besonders Eisen als Form der Durgâ und verehren an ihren Hauptfesten alle ihre Eisengeräte. Wenn sie aus dem Stamm Ausgestossene wieder aufnehmen, muss ein solcher ein Stück Eisen in den Mund nehmen und die Stammesältesten um Verzeihung bitten (328). Sie sind gute Jäger mit Pfeil und Bogen (330); hatten früher Brandwirtschaft und sind heute Korbmacher (329). Sie sind unglaublich primitiv: vor 50 Jahren waren sie noch Höhlenbewohner, die von Wurzeln, Fischen, Ziegen und Hühnern lebten (329), und sie haben noch den matriarchalischen Zug erhalten, dass der mütterliche Onkel für die Kinder seiner Schwester sorgt und seine Kinder möglichst mit ihnen verheiratet (325): Gondeinfluss? Sie verehren ihrer Gond-umgebung entsprechend Dulhadeo und Devî (326), haben exogame septs mit Gond-namen (324). Nimmt man diese Angaben zusammen, so ergibt sich, dass diese Schmiedekaste durchaus uneinheitlich ist, dass zu ihr in der Tat überall „aboriginals“ gehören, die das Eisengewerbe aufgegriffen haben. Schmiede sind teilweise gewandert und haben dadurch ihre Kunst weiterver-

breitet; aber grossenteils ist diese Eisenkultur auch ohne ethnische Wanderung weiterverbreitet worden. Diejenigen aboriginals, die das neue Gewerbe aufgriffen, traten damit aus ihrem Stamm aus und schlossen sich der Kaste an, übernahmen damit einige hinduistische Riten, verwendeten jetzt teilweise Brahmanen, aber blieben doch dem Elementargeisterglauben ihrer Gegend und ihrer Vorfahren treu. Die Asûr aber blieben ein in sich geschlossener Stamm von Eisenschmelzern. Die Schmiede, die als einzelne Familien in einem Dorf von Bauern anderen Stammes leben, oder die ins Dorf ihres eigenen Stammes dieses neue Gewerbe einführten, verloren ihre Stammeszugehörigkeit ihrer neuen sozialen Lage entsprechend. Das neue Gewerbe trennte sie von den Geistern des Bodens.

Ähnlich ist es bei den anderen Kasten. Ich sah in Kerakair eine Hirtenfamilie (Goâla) in einem eigenen Tola wohnen, also völlig getrennt von den kolarischen Bauern des Dorfes. Sie gehören einer Kaste an, die sich als Teil der grossen nordindischen Hirtenkaste (Ahîr) empfindet, die sich vom Hirtengott Kṛṣṇa herleitet und die angeblich erst kurz vor Beginn unserer Zeitrechnung aus NW nach Indien eingewandert ist, als Hirtenstamm zusammen mit Bauernstämmen, die heute die wesentlichen nordindischen Bauernkasten darstellen. Das mag für einen Teil der Hirten und Bauern zutreffen, sicher nicht für die Hirten des Gottes Kṛṣṇa, der in Indien älter sein muss, und sicher nicht für die Hirten in Chota-Nagpur. Diese sind von zweierlei Art: was ich sah, war ein Hirt, der aus Palamau mit eigenem Vieh gekommen war; er wird zu denen gehören, die nach Risley (I, 285) aus Behar in die grossen Djangel von Sirguja, Lohardaga, Hazaribagh nur in Trockenzeiten nomadisierend hereinkommen. Dieser ist hier sesshaft geworden. Diese Art hat ihre eigenen Gottheiten: Bisahari, Ganpat, Gosavan (Risley 289; vgl. Russell II, 31, Crooke I, 63), Schützer des Viehs, die mit den vedischen Brahmanen nichts zu tun haben, wohl aber im grossen Pantheon des Hinduismus anerkannt werden; zu ihnen mag auch Bîrnâth gehören. Risley nennt sie als Halb- und Nicht-arianer (282). Daneben gibt es die Dorfhirtenfamilien, die auch im Oraon-dorf Ahir genannt werden, wie bei uns etwa die „Schweizer“. Sie sind ethnisch überall verschieden (Russell II, 23 f. Crooke 51). Die Kaste bezeichnet hier nur den Beruf. Sie haben in Chota-Nagpur noch totemistische septs (Risley 288), aber verwenden Brahmanen (ib.), wenn auch teilweise nur für die Festsetzung des Hochzeitstages (Russell 26). Aus Chattisgarh berichtet Russell (28) über ihren Ahnenkult: drei Tage nach dem Tode eines Mannes gehen Frauen mit einer Lampe zum Fluss, fangen einen Fisch, tun ihn in einen Topf mit Wasser, bringen ihn ins Haus. Der Sohn des Verstorbenen wäscht einen Stein mit dem Wasser dieses Topfes, stellt ihn auf den Boden, opfert einen Hahn vor ihm und hebt den Stein als Familiengott auf: das passt gut in die Chota-Nagpur-kultur, ist fern von jedem Hinduismus. In Deogarh gab es eine Gaoli-dynastie, die von Gond gestürzt wurde (Russell III, 507). Und in Berar ist ein Fort: Gaoligarh, in Khandesh: Gaoligarh, in CP: Asirgarh ein Rest ihrer alten Herrlichkeit (Imp. Gaz. VII, 366). In Berar gab es eine Ahir-dynastie vor den Châlukyas. Man denke an die Dom-dynastie in Jashpur.

Die Töpfer (Kumhâr) sind als Dorfhandwerker noch an manchen Sitten zu erkennen, wenn z. B. im Dorf jede Braut zur Frau des Töpfers geführt wird, ihr ein Kleid schenkt, und dafür 7 Töpfe mit Wasser erhält: das sind die 7 Weltozeane (Russell IV, 6), vielleicht aus der hinduistischen Kosmographie, vielleicht aber hatten die Oraon ihre Vorstellung von den 7 Teilen der Welt auch als eigenes uraltes Erbgut (vgl. Dehon 126). Oder: bei der Ernte bringt der Töpfer dem Bauern neue Töpfe aufs Feld und erhält als Gegengeschenk ein Quantum Korn (Russell ib.). Die Töpfer haben im Gondgebiet den Nebenberuf des Schweinezüchters, von denen die Gond die für ihre Opfer benötigten Schweine kaufen (ib. 8). Die Kumhar züchten, liefern, schlachten und

essen die Schweine dieser Gond-opfer, wie es die Dosâdh für die Goala in Bihar tun. In Mirzapur ist nur ihre verachtetste Untergruppe Züchter von Schweinen (Crooke III, 336). Die Töpfer in CP und der Gangesebene verwenden aber Brahmanen (Russell 5; Crooke 338), ebenso in Chota-Nagpur (Risley I, 524) bei der Ahnenfeier. In Chota-Nagpur verehren sie ferner verschiedene Geister der Berge (Risley 523); sie haben hier meist noch keine Kinderheirat, wie die Töpfer Bengalens sie bereits haben (521); freilich brauchen die Töpfer in Chota-Nagpur deshalb noch nicht aboriginals zu sein, sie können eingewandert und der Primitiv-Kultur angepasst sein (523); den Namen ihrer Untergruppen nach stammen (oder beanspruchen sie zu stammen ...) aus Magadha, Kanauj usw. (520).

Die Asûr haben keine Töpfer in ihren Dörfern. In Jairagi sah ich ein ganzes Dorfviertel von Töpfern, und in Kutlu sah ich den alten Töpfer Âhlâd, der die Pferdchen für den Bîrnâth-kult des Goala in Jairagi ausführt. Dass von dieser Kaste ein hinduisierender Einfluss auf die Primitiven, speziell auf die Asûr ausgegangen sein soll, ist höchst unwahrscheinlich.

Die Korbflechter (Turi) sind nach Risley (II, 333) und Russell (IV, 588) eine Kaste nicht-âryischer Abstammung, ein Zweig der Munda. Eine ihrer Unterkasten, und zwar in Lohardaga, trägt den Namen Dom. Sie verfertigen die Worfel aus dem oberen Teil von *Saccharum procerum*, Körbe aus gespaltenem *Bambus* usw. (Risley). Sie gelten angeblich oft als 5. Unterkaste der Birhor, sprechen unter sich Mundari, haben totemistische Clans (kerketa, kacchua, tirki, topo usw.), verwenden die landesüblichen Priester (baiga, pahân) bei der Hochzeit, verehren Baranda-sind aber teilweise hinduisiert und der Sekte der Sri Nârâyâni beigetreten (Risley 334). In CP sind sie zahlreich; sie verehren Singbonga und Barpahari, die Götter der Munda (589); das Brautpaar macht sich gegenseitig (!) sindûr auf die Stirn, unter einem Tuch verborgen, sie umwandeln siebenmal den heiligen Pfosten nach Uriya-Gond-sitte (590), sie bestatten mit den Füßen nach Süden, haben ihr Ahnenopfer im Phagûn, nicht im September wie die anderen Hindukasten (591), sie leben nicht in demselben Dorfviertel wie die Bauern, haben ihre besonderen Brunnen (592). Sie tätowieren ihre Frauen (593) — das typische Bild eines zersplitterten, sozial ganz heruntergedrückten Stammes, der nun in seiner Not einige hinduistische Züge anzunehmen versucht. Er ist von der Jäger- und Sammlerwirtschaft nicht zum Bauerntum gelangt, hat sich nur von der Bearbeitung des Bambus nach echter Djangel-bewohner-art eine Spezialarbeit, ein Kastentum herausgebildet, so wie die Birhor Stricke drehen, die Korwa Holzarbeiten machen, freilich, ohne sich zu zersplittern.

In den Oraon-dörfern darf bei Hochzeiten (auch unter Christen!) der Musiker, der Ghamsi, nicht fehlen. Sie gelten in den CP teilweise als Unberührbare (Shoobert 387 f.); Crooke rechnet sie zu den dravidischen Stämmen (I, 9); sie wollen in sein Gebiet aus Kuria oder Nagpur eingewandert sein. Sie haben noch totemistische Clans: Schildkröte, Tiger, tirki usw.; andere deuten ihr Abstammung an: Oraon, Râjput, Bhat, Loharbans, Râjbandh (Risley II, 46; Russell III, 28). Risley erzählt, dass ihre Mädchen sich oft beim ausgelassenen Karma-tanz ihre Männer suchen und dass der Mann seine Frau vor der Hochzeit versucht, dass sie ihre Toten oft nur einfach ins Djangel werfen, nachdem sie ihnen das Gesicht versengt haben — sehr rohe Züge. Ihrer Religion nach sind sie Hindu, verwenden aber auch baiga. Dalton hielt sie für einen Stamm, der von den Ârya bedrängt in die Kol-Djangel floh (Risley 278). Russell erklärt sie (III, 27) für eine dravidische Kaste; in seinem Gebiet verehren sie Gond-götter (29) und verwenden Brahmanen nur für die astrologische Festsetzung des Hochzeitstages (31). In Orissa und CP haben sie den Nebenberuf des Pferde(Ponny)-züchters und verehren einen besonderen Pferde-schutzgott, der im Stall im Pflock wohnt, an dem die Pferde festgemacht werden (30); aber dieser Nebenberuf hebt

ihre soziale Stellung nicht. Ihre Frauen sind teilweise Hebammen wie die Frauen der Lederarbeiter (Risley I, 277). Risley führt Fischerei und Landwirtschaft als ihre Nebenberufe an (277). Sie bemühen sich um hinduistische Sitten in Bezug auf Kinderheirat (278), aber sie essen Kuh und Schwein (ib.). Wieweit es sich bei ihnen um einen alten Stamm handelt, dessen Musik die des Hinduismus beeinflusst hat, oder wieweit sie Hindumusik in die Chota-Nagpur-dörfer getragen haben, wage ich nicht zu beurteilen. Die Asûr-musik ist jedenfalls ganz anders als die der Ghamsi! Aber die Trommeln haben die Asûr von ihnen übernommen.

Lederarbeiter brauchen die Asûr nicht. Wer gegebenenfalls Tier-kadaver aus den Asûr-dörfern entfernt, weiss ich nicht. Dies ist einer der Berufe der Chamâr unter den Hindu, und gerade seinetwegen haben sie eine Art verbeamteter Dorf-handwerker-stellung. Als Gegenleistung fällt ihnen dann das Fell zu, das sie weiter verarbeiten. Schuhe sah ich nur einmal bei den Asûr: an den Füßen eines Alten in Sakuapani, ganz moderner Einfluss. In Barwe ist der Schuhgebrauch grösser unter christlichem Einfluss. Die Asûr brauchen auch keine Chamar als Kastrierer der Buckelrinder wie in CP (Russell II, 419), und ihre Frauen nicht als Hebammen (Risley I, 181): sie sind noch nicht soweit verfeinert, dass sie das „unreine“ Geschäft des Abschneidens der Nabelschnur der „unreinen“ Kaste überliessen. Man hat aus dem Aussehen dieser Kaste geschlossen, dass sie reine Arier sind (Russell II, 402 ff.), wozu passt, dass sie in Bihar orthodoxer sein sollen als im östlicheren Bengal (Risley 179). Dann hätten sie sich ihrer Umgebung so weit angepasst, dass sie etwa der Kâlî Schweineopfer darbringen (Risley 179), keine Brahmanen bei der Hochzeit verwenden, kein mandva errichten, Witwenheirat erlauben (177), die Frauen tätowieren (181), in Bilaspur einen Scheinkampf bei der Hochzeit aufführen (Russell II, 410) oder in Chattisgarh einen Ölfleck auf die Leiche machen, um dann am kommenden Neugeborenen der Familie nach entsprechenden Muttermalen zu suchen als Zeichen, ob der Verstorbene im Nachkommen wieder in diesem Leben erschienen ist (412).

Die Weber in Bihar sind weniger orthodox als die in Bengal; sie verwenden oft keine Brahmanen; statt dessen verwendet der Opfernde den Sohn seiner Schwester, ein vielleicht alter Rest von Mutterrecht, also sind viele von ihnen keine Ârya (Risley II, 300). Über die Weber in Chota-Nagpur finde ich nichts besonderes. Aber kaum beginnen die Oraon seit ein paar Jahren in Barwe mit der Vorliebe für reichlichere Kleidung, als sie früher hatten, da dringt auch schon die japanische Fabrikware ein. Sie ist feiner als das grobe handgewebte Zeug und billiger — wenn auch nicht entfernt so haltbar. Von Gandhis Bewegung verspürte ich hier nichts. Russell verzeichnet nur einige Weber in Raipur (I, 413 f.), also scheint auch in CP diese kurze Periode einflussenden Hinduismus' übersprungen zu werden.

b) Bauernkasten

Wer die Kol, Kherwar, Chero eigentlich sind, und wie ihre ältere Geschichte verlief, ist noch völlig dunkel. Heute sind sie Bauern in Chota-Nagpur und CP. Alte Reste gibt es noch in Mirzapur und Benares (Risley I, 199). Einst waren sie Herren in der Gangesebene, und zwar: Gorakhpur und Shahabad sind heute noch voll von Ruinen und Erinnerungen an diese Völker, zu denen vielleicht auch die Sabara gehören, die heute wesentlich weiter südlich sitzen; vielleicht auch die Santal (Russell III, 428). Crooke behauptet, dass sie noch zur Zeit Akbars in Shahabad sassen und von da aus um 1600 Palamau eroberten und für 200 Jahre beherrschten (II, 215). Im Imp. Gaz. s. v. Palamau wird diese Eroberung auf 1603 datiert; von dort beherrschten sie auch Gayâ und Hazaribagh (ib.). Buchanan Hamilton (zit. v. Crooke) lässt gar die Sonnendynastie von

Ayodhyâ mit ihrem göttlichen Helden Râma und die Monddynastie von Magadha von den Chero überrannt werden. Auch Risley (nach Dalton) meint, dass sie einst Herren von Mithilâ und Magadha gewesen sind, aber schon im 5.–6. Jhdt. von Shahabad durch die von NW eindringenden Gurkha vertrieben wurden (I, 200) und Palamau eroberten, wo sie bis auf die Engländer an der Macht blieben (ib.). Als die Chero nach Palamau kamen — und zwar über Rohtasfort — stiessen sie dort auf Gond, Korwa, Kherwar usw.; sie verbrüderten sich mit den Kherwar und besiegten die anderen Stämme in den an Sirguja anstossenden Bergzügen (Risley I, 200). Von den Kherwar stammen die heutigen Könige von Râmgarh und Jashpur; sie sind stark mit âryischem Rajputenblut vermischt (Crooke 238; Risley 473 nach Dalton); auch die Chero in Palamau beanspruchen Rajputenrang (Risley I, 201).

Ich sah in Jairagi einen Kherwar und einen Chero; sie behaupteten, desselben Blutes zu sein und rechneten sich zu den Halbhindu (wie Töpfer und Schmiede), hatten mit ihnen denselben Tempel der Devî mit einem Bhuimharbaiga aus Aonratoli, $\frac{1}{2}$ Meile weiter östlich: unter dem Platz, wo der Tempel steht, wohnt die Devî mâi in der Erde. Sie ist die râñi aller deotâ's. Im Tempel war kein Bild, nur ein Stein, und einige Öllampen lagen herum. Direkt daneben stehen die Bîrnâth-Pfosten der Goala, die aber mit der Devî nichts zu tun haben; sie stehen hier, weil der Ort eben heilig ist! Diese Halbhindu haben aber den festen Glauben, dass die Götter im Tal, nicht auf den Bergen wohnen, wie es die Asûr usw. glauben. Sie behaupteten weiter, keine Totemgotra zu haben! aber Risley führt für die Kherwar solche an mit typischen Mundanamen: aint, bâg, hathi, kerketa, nâg, tirki etc. (474), und ebenso für die Chero in Chota-Nagpur (App. I, 35). Diese sollen den Kharia ähnlich sein, und zu arm, um hinduistisch zu sein. In Palamau aber sollen sie brahmanische gotras haben (I, 199). Russell belegt totemistische Clans der Kherwar in seinem Gebiet (III, 432). Sie verwenden Brahmanen und baiga (Crooke II, 219; Risley II, 202; I, 475), und zwar verwenden die Kherwar in Sirguja dazu Korwa (Risley 475) sonst Sakadvîpi-Brahmanen. Sie haben Hindu- und Munda-götter und -feste (Risley I, 202; 475; Crooke III, 252). So ist es vielleicht berechtigt, wenn Risley (I, 472) die Kherwar einen dravidischen Stamm nennt, wenn man statt dravidisch kolarisch setzt; wie denn Russell (III, 427) vorsichtig von ihnen als einem ‚primitive tribe‘ in Chota Nagpur, Bihar usw. spricht ‚der von dem grossen Zweig der Chero-Santal auf Grund eines besonderen Berufes, des catechu — (Khair) — machens abgezweigt ist (430). Katechu ist eine Droge, ein Saft, der aus der Acacia catechu ausgekocht wird (Cyclopädia s. v.). Als Rest eines Kannibalismus ist vielleicht zu rechnen, dass die Kinder der Kherwar in Bilaspur von ihren verstorbenen Eltern ein kleines Stück vom Finger essen mit der Begründung, dass die Mutter ja die Kinder 9 Monate lang getragen hat (Russell III, 433): das erinnert an die ähnliche Sitte der Bhunjia, Korwa und Birhor. Die Chero und Kherwar tätowieren ihre Frauen, sonst tut Paramesvar es im Jenseits (Crooke II, 221; 251). Das erinnert sehr an Chota-Nagpur-kultur.

Diese Völker dürften Reste der einst kolarischen Schicht der Gangesebene sein. Sie kamen in die Berge auf demselben Weg wie die Oraon und manche andre, anscheinend als die letzten. Zu ihnen werden schliesslich noch die „Kol“ gerechnet, denen in der Gangesebene noch Ruinen zugewiesen werden, und die heute in Chota-Nagpur usw. wohnen. Russell stellt sie direkt zu Munda und Ho (III, 500 ff.). Im Gebiet von Crooke sind sie aber ganz hinduisiert, nur etwa das Suchen nach Fussspuren im Totenhaus ist Chota-Nagpur-kultur (III, 310), und ihr Gott Suraj Narain mag nur dem Name nach hinduistisch, im Grunde der alte Sonnengott der Kolarier sein (311). Daneben verehren sie Dulhadeo (312), den Gondgott, die Schlange, den Tigergeist etc. Ihre exogamen septs sollen in Mandla totemistisch sein (Russell 510); Reste davon auch bei Crooke (297).

g) Die Asûr in der Schichtung Chota-Nagpur

Überblickt man solche Schilderung der Asûr-nachbarn, so sieht man, dass nirgends eine Kulturschicht so rein erhalten ist, wie man es sich wünschte. Man könnte sie auch anders anordnen; und die Stämme sind durchhaus nicht einheitlich, sondern öfter steht ein Teil eines Stammes dem Teil eines anderen Stammes näher als dem Rest seines eigenen Stammes. So bleibt nichts übrig, als Einzelemente hervorzuheben und im Groben Zuordnungen zu versuchen oder anzudeuten. Man kann z. B. zweifeln, ob die Kultur der Birhor oder die der Korwa das Primitivere in Chota-Nagpur ist. Körperlich sehen die Korwa eigentlich besser aus. Nach subjektivem Eindruck möchte ich urteilen, dass sie verwildert sind. Sie sind erst Räuber geworden, als höhere Hackbaukultur den Raub einträglich machte, einträglicher wenigstens als ihre eigene Erzeugung in ihren Rückzugsgebieten, wo sie auf der Stufe eines Altpflanzertums (?) ohne Schweinezucht stehen blieben.

Demgegenüber sind die Birhor durch ihren Affenfang und ihre Unkenntnis von Pfeil und Bogen als noch geradezu mesolithische Jäger zu charakterisieren, und sie teilen diesen Zug mit den Baiga. In ihrer Kultur möchte ich diejenige vermuten, die vaterrechtlichen Totemismus und Sonnenkult zu allererst nach Chota-Nagpur gebracht hat. Sie hat sich mit den pygmäischen Jägern vermischt zu jener weddoiden Unterschicht, die man durch ganz Indien, besonders aber in Chota-Nagpur stark durchfühlt. Sie ist auch bei den Asûr vertreten, die sich dieser Djangel-schicht angepasst haben. Umgekehrt haben Birhor und Korwa das Eisenschmelzen übernommen. Die Baiga aber sind als Erstsiedlerpriester erhalten geblieben (bis auf den gondiden Einschlag usw.). Als jüngere Schichten kamen austroasiatische Wellen von Osten mit Hackbau und Schweinezucht, kam von NW der Pflugbau, von Süden Gondtum, kamen Hirten und Bauernkrieger vom Gangestal und kamen die Asûr mit dem Eisen. In den Tälern gedieh eine ganz gute Landwirtschaft; aber auf den Höhen hielt sich altes Jäger- und Sammlertum durch Jahrtausende. Hier oben erhielt sich damit auch der Totemismus und die Sonnenmythologie in alter Lebendigkeit. Die in die Täler eindringenden Pflanzler aber liessen die alten Priester mit eben jener Religion, wenn sie auch die Jäger selber aus den Tälern verdrängten. So verloren die Munda, die Oraon und die Gond weitgehend ihr altes Mutterrecht. In dieser Weise lässt sich in knappen Linien der Ablauf der Entwicklung in Chota-Nagpur hinstellen.

Der Bambusbogen der Asûr ist jünger als der der Wedda, ähnlich anderen Primitiven Indiens; er ist sehr alt. Ebenso gehört ihr Grabstock zu den primitivsten Geräten Indiens, wenn man davon absieht, dass sie heute gerne eine Pflugschar als Eisen verwenden. Ähnlich ist der Grabstock bei Korwa (Crooke III, 339), Kañjar (Crooke, Russell s. v.), Santal (Census 1931 VII, 1, 299), Kharia (Roy I, 108) usw. Dagegen ist der Kratzer der Asûr für sie charakteristisch. Die Kharia haben ein entsprechendes einzinkiges Gerät, aber es ist anders konstruiert (Roy ib.): es ist ein Eisenzinken, der quer durch einen Holzschäft hindurch getrieben worden ist. Solch einzinkiger Kratzer geht auf ein rein hölzernes Gerät zurück, wie ich es im Indian Museum in Calcutta mit der Herkunftsbezeichnung „Madras“ ausgestellt sah. Dort sind noch verschiedene ähnliche Geräte: ein krummer Ast mit Eisenspitze aus Coimbatore und eine Art eiserner Spitzhacke der Malliah von Gumsar in Madras, oder ein unbezeichnetes Gerät dieser Art mit Tüllenschäftung; alle werden, sagte mir ein Beamter des Museums, zum Graben von Djangelwurzeln und zur Feldbestellung verwendet. Aber ein 3–5-zinkiges Gerät, wie es die Asûr haben, sah ich dort nicht.

Zu den Eigentümlichkeiten der Asûr gehört ferner ihr Schwert, im Bambus versteckt. Und ihr Doppelpfeil; für die Kharias zeichnet Roy (I, pl. VII) einen Doppelpfeil, dessen Form aber nicht

deutlich wird. Die Asûr haben keine Köcher, wie die Kharias sie haben (ib.), noch tragen sie die Pfeile im Haar wie die Korwa. Ihr Schiessen im Liegen scheint ebenfalls ihre Spezialität zu sein. Sie haben weder Speere, noch machen sie selber die Kriegsaxt oder die Hacke ihrer Nachbarn; sie haben auch nicht die völlig abweichende Hacke aus Madras, die im Indian Museum zu sehen ist. Sie unterlassen das Tätowieren. Sie sind keine Bauern wie die Munda und Oraon, keine Hirten wie die Goala, keine Jäger wie die Birhor und keine Kämpfer wie die Korwa. Sie haben ihren Eisenberuf; und sie haben ihn mit einer Ausschliesslichkeit und zugleich Allgemeinheit, insofern jeder Mann im Stamme Eisen bearbeitet, dass sie sich damit deutlich von den Birhor, Korwa, Santal, die auch gelegentlich Eisen bearbeiten, unterscheiden. Sie sind der Eisenarbeit wegen zum Wandern gezwungen- und das bedeutete ihre Freiheit, die nur noch im Tanz nachlebt. Sie haben aber keine Waffentänze, und ihr typisches Schwert ist nicht zu gemeinsamen Angriffen gedacht, wie die Korwa sie treiben, sondern als unerwartetes Verteidigungsmittel gegen räuberische Überfälle während der Wanderung des Einzelnen. Ihre „Felder“ sind ebenso wie die der Berg-Kharia: sehen mehr nach Schonungen aus; es sind die Felder von typischen Wanderern. Sie haben dementsprechend ihr Ackergerät ähnlich jenen Bergkharia. Die Birhor mit ihren paar Bohnen haben noch weniger Ackerbau, haben gar keine Felder. Und die Asûr haben nicht die Affenfang-netze der Birhor; sie sind überhaupt keine grossen Jäger. Sie haben auch nicht die Götterfiguren und Tempel der Birhor, nicht die lingams der Oraon, nicht die Ahnenhügel und Tanzplätze mit Ahnensteinen der Munda. In dieser Weise ist es durchaus möglich, die Asûr von ihren Nachbarn zu unterscheiden — so ähnlich auch alle Chota-Nagpur-stämme auf den ersten Blick aussehen.

Danach wäre es ihnen ohne weiteres zuzutragen, dass sie die Gräber der grossen Stauteniche, die Brenner der altertümlichen Ziegel und der riesigen Töpfe sind. Die Gesichtsurne passt durchaus zum Anfang der Eisenzeit, und die ihnen zugeschriebenen Megalithgräber widersprechen dem nicht, da alle Megalithgräber Indiens eisenzeitlich sind. Ob die Asûr diese grossen handwerklichen Fähigkeiten für sich oder im Dienste eines Herrenvolkes geübt haben, spielt zwar eine grosse Rolle, ist aber kulturgeschichtlich, d.h. für die Unterscheidung der Kulturschichten an sich nicht so wichtig. Die Asûr waren und sind ein ganzer Stamm von Schmieden; das ist für indische Verhältnisse ein absolutes Unikum. In den Jâtaka's werden Dörfer von Zimmerleuten erwähnt, und Hutton erwähnt Handwerkerdörfer der Nâga's (433 ff.) und möchte sie ganz wesentlich für die Herausbildung des Kastensystems heranziehen: es handelt sich bei den Asûr aber um einen ganzen Stamm mit nur einem Handwerk, und dafür weiss ich in Indien sonst keine Parallele.

Aber wir kennen solche Verhältnisse aus Innerasien. Dort gab es solche Stämme, und sie bieten genau dieselben Schwierigkeiten: chinesische Quellen berichten, dass es Türkvölker waren, die sich diesem Beruf widmeten, die dazu gezwungen wurden von den Avaren; aber anderseits erscheinen die Türkvölker stets als Hirten und Krieger, als Herrenvölker (Alföldi 1). Nun kamen die Asûr nach ihrer Wanderungssage vom Himalaya nach Chota-Nagpur. Ihre Herren waren nach Mundatradition die Tirki. Unter Tirki versteht (in anderem Zusammenhang) Dalton, was heute allgemein Tehri genannt wird, das heute mit Garhwal vereinigte Land im Himalaya; dort aber schmelzen noch Agari Eisen, und die Agaria in Chota-Nagpur werden von den Asûr als eine ihrer Unterabteilungen aufgefasst. Also kann man die Wanderung der Asûr ziemlich weit nach NW verfolgen. Und Roy (6,382) sagt, dass die Asûr nach alter Munda-Tradition 'weiss' waren. Soll man nun unter den Tirki tatsächlich Türken verstehen, wie es S.C. Roy mir in einer Unterhaltung einmal andeutete? Statt Tirki werden bei den Santal Turuk genannt, und auch im

Clannamen Tirik der Dhangar ist noch die alte Stellung des i vor dem k erhalten (Crooke 264 f.). Dalton erwähnt einmal, dass es einen Khairwar-König ‚of Turki‘ in den Kaimur-hills gegeben habe (JASB 1832, 30). Der Name schwankt also; Turuk aber ist dasselbe wie Turuka, unter welchem Namen die Türken in der Samskrit-Literatur erscheinen, und alle diese Formen können als Ableitungen von einem alten „Türk“ aufgefasst werden.

Kamen durch diese Kulturwelle die uralaltaischen Elemente in die Munda-sprachen? Haben diese Türken etwa auch Chota-Nagpur die Ponny-zucht gebracht? Ich sah freilich meist Hindukaufleute auf ihnen reiten, das sind aber eben heute die wohlhabenden Herrenschichten in Chota-Nagpur. Die Munda als Hackbauern haben diese Pferdezucht sicher nicht nach Chota-Nagpur gebracht; sie kann dort freilich ganz jung sein: islamisch? Aber die Felsbilder an der Narbada sind doch auch da, wo sie Reiter mit primitiver Tracht darstellen, leicht ihre 2000 Jahre alt. In der Munda-Kosmogonie erscheint das Pferd als ein böses, den Menschen feindliches Wesen; haben sie das Pferd der Tirki gleichzeitig mit den Asûr-dämonen so gedeutet?

3) PRÄHISTORISCHE MATERIALIEN UND IHRE SCHICHTEN IN CHOTA-NAGPUR

a) Steinwerkzeuge, besonders Mikrolithen

Es hat ein Paläolithikum in Central Indien und Chota-Nagpur gegeben (Mitra 164), aber dessen Zusammenhang mit anderen Steingeräten oder mit den Asûr ist nie behauptet worden. Es hat ebenfalls ein Neolithikum in unserer Gegend gegeben (Mitra 237 ff.); innerhalb dessen ist das Gebiet des Schulterbeils von Heine-Geldern (II, 814 ff.; III, 561; Mitra 238 f.) als das der Einwanderung austroasiatischer, das des Vierkantbeils von Heine-Geldern (III, 594 ff.) als das der mit ihnen bereits in Hinterindien vermischten Austronesier, das des Walzenbeils als das der von NW nach Indien hereingekommenen Dravida (Heine Geldern II, 824) gedeutet worden. Menghin lässt dagegen die Walzenbeile von Indien nach NW ausstrahlen und sondert sie vollständig von den Dravida. Neolithische Steinwerkzeuge (Pfeilspitzen, Beile, Kernstücke und Messer) hat S.C. Roy unter der obersten Schicht von Asûr-stätten gefunden und in der Umgebung solcher Stätten paläolithische Faustkeile als Oberflächenfunde gemeldet (Mitra 400): daraus kann man aber — wenn überhaupt etwas — dann nur schliessen, dass die Asûr auf älteren Wohnstätten die ihren errichtet haben.

Im Gebiet von Chota-Nagpur gibt es aber noch eine Schicht von Steinwerkzeugen, die ein ernstes Problem bedeuten: Mikrolithen. Menghin deutet sie als die mesolithische „Klingenkultur“ Indiens (197 f.), ganz in Übereinstimmung mit Mitra (186 ff.) und Solass (zit. Mitra: Journal 193). Menghin unterscheidet sogar drei verschiedene Unterarten: 1) die von Central Indien bis zur Kistna gefundene rohere Art, 2) die feinste, von Jubbulpur (Abb. Mitra VII, VIII), die sich bis zur Südspitze Indiens verfolgen lässt, und 3) eine besondere Gruppe um Marahna Pahar; das sind Funde Carlleyles aus Höhlen und anderen Stellen (tumuli) des Vindhya, die er in den 60er Jahren des vorigen Jhdts. zusammen mit den zentral-indischen Felsmalereien gefunden hat. Diese Felsmalereien sind mit roter Farbe (Eisenoxyd, zerfallenem Hämatit-eisen) ausgeführt, und eben diesen Stoff hat Carlleyle in Klumpen, die deutliche Spuren von Abreibung zeigen, zusammen mit den Mikrolithen gefunden. Auf Grund dieses Materials hält Menghin auch die Felsbilder für „aller Wahrscheinlichkeit nach“ mesolithisch (Spät- und Übergangs-capsien.). Einige Stücke der Sammlung Carlleyles hat Brown (134 ff.) mit Zeichnungen veröffentlicht, einige Smith (2) mit Photographien. Einige in diesen Gegenden neu gefundene Steine bildet Ghosh

ab. Smith druckt wörtlich, Brown im Auszug eine kurze Abhandlung von Carlleyle selber ab, der leider gestorben ist, ehe er einen grossen Bericht über all seine Funde veröffentlichte. Einige Steinwerkzeuge aus diesen Höhlen hat Rivett-Carnac (1 und 2) veröffentlicht (Smith bei Cockburn 93), aber nur die grossen: celte, Ring- und Hammer-steine; die kleinen und „interessantesten“ sollte Cockburn beschreiben, hat es aber nie getan! So haben wir keinen guten Bericht über die Funde und Fundumstände. Carlleyles überlieferter Bericht ist nicht recht zuverlässig. Er konnte die Bedeutung dieser Mikrolithen noch nicht ermessen und konnte sie auch noch nicht eigentlich erkennen.

Bei Browns Zeichnungen sind die entscheidenden Retuschen überaus deutlich, aber noch Smith hat nicht erkannt, dass die Retuschen darüber entscheiden, dass es wirklich Mikrolithen sind, wie wir sie aus Europa, Nord-Afrika und der Mongolei — ausser diesen indischen Stellen — kennen. So ist es zwar sicher, dass Carlleyle Mikrolithen gefunden hat, aber leider ist es aus den Berichten über die anderen Funde, auf die Menghin sich stützt, nicht so deutlich. An all diesen Stellen handelt es sich um kleine Messer und Kernstücke — aber haben sie Retuschen? Die aus Jubbulpore — und dies soll der feinste Typ sein — von Blanford abgezeichneten Stücke zeigen 1) keine Retuschen und sind 2) meist über ein inch gross — und das sollen echte Mikrolithen nicht. Er berichtet freilich, dass einige Kernstücke nur $\frac{3}{4}$ inch gross sind; es handelt sich um eine Sammlung, die Rivett-Carnac ihm geliehen hatte.

Ferner gibt die Beschreibung der Fundumstände Carlleyles leider Anlass zu allerhand Zweifel: er sagt, er fand die Mikrolithen in den Höhlen der Felsbilder, in den obersten Schichten des Erdbodens. Darunter lagen Brandstätten und archaischere Steinwerkzeuge. Die Höhlenfunde hat angeblich (s.o. Smith) Rivett Carnac veröffentlicht. Sie sehen aber rein neolithisch aus; also müssten die Mikrolithen — hier! — mindestens jung-neolithisch sein!

Carlleyle hat ferner nicht unterschieden zwischen den Mikrolithen der Höhlen und der tumuli, und die letzteren sind ein merkwürdiges Kapitel. Carlleyle behauptet, in 6 tumuli keine Spur von Metall, wohl aber rohe Töpfe, kleine Steingeräte und zahlreiche Flinte (flakes) gefunden zu haben, von denen „einige“ genau die charakteristischen Formen der in den Höhlen gefundenen Stücke hatten. Und ferner ist dieser Bericht über die tumuli, schon weil sie steinzeitlich sein sollen, verdächtig. Sogar Mitra zitiert sie nicht, obgleich er diese Literatur kennt und gerne ein hohes Alter der Megalithen beweisen möchte. Auch er datiert Megalithgräber nicht über das Neolithikum hinaus, will freilich auch in einem „neolithischen Kurumbar-steinring“ „paläolithische Quarzite“ in Chingleput kennen (185) — höchst unklare Angaben.

Von den in der Provinz Nagpur häufigen tumuli mit Steinkreisen hat Rivett-Carnac (3) ebenfalls einige geöffnet. Er fand sie eisenzeitlich und stellt sie durchaus zu den tumuli Südindiens. Zwar meldet Mitra, dass er vor (? bei?) einem alten Ho-Dolmen mesolithische Flinte sammelte (308) — aber auch Mitra hat das Problem der Mikrolithen nicht erkannt — und die „alten“ Dolmen nicht ausgegraben. Man meint heute, dass die Mikrolithen von primitiven Jägersplitterstämmen stammen, die noch in neolithischen Zeiten ihre paläolithischen Miniaturwerkzeuge als Jagdwaffen für Vögel, Fische und kleines Wild anfertigten. Es ist durchaus vorstellbar, dass solche Horden etwa auch nach Indien gelangten. Es gibt Mikrolithen in europäischen Megalithgräbern (Wilcke 90, 33, 48).

Man könnte einwenden: was kann der rote Farbstoff beweisen? Er braucht nicht genau mit den Mikrolithen zusammen in einer Schicht gelegen zu haben. In den 60er Jahren gruben diese dilettantischen Beamten nicht sehr zuverlässig. Oder er braucht nicht zu ihrer Zeit (in den Höhlen handelt es sich anscheinend wirklich um Mikrolithen) gerade für die Zeichnungen ver-

wendet worden zu sein. Schon im Paläolithikum hat man in Europa Leichen in Höhlen mit roter Farbe bestreut, und in Indien hat die rote Farbe bei den Primitiven und in den Hochkulturen ihre rituelle Bedeutung bis heute. Man nimmt dafür eigentlich Mennige, aber die wird häufig mit Eisenoxyd gefälscht (Cyclopaedia), und Eisenoxyd mit prachtvoll roter Farbe findet man überall in den Bergen Central Indiens.

Menghin beruft sich ferner auf Foote's Funde. Einige sehen in der Tat wie echte Mikrolithen aus, z.B. vom Bellary Dt. (3, pl. 9) und Baroda (pl. 10). Er (Foote 1) hat rotbraune Flinte vom Jubbulpore-typ bei Tutikotin und Achate etc. vom selben Typ im Karnul Dt. Südindiens gefunden, ähnliche (Foote 2, 264) aber auch im Tinnevely Dt. und (2, 270) im Bellary Dt., und zwar dort „selten“, häufiger celte, chisels etc., Steinperlen (rote Carnelien, grüne Quarzite, Muscheln) — also ganz ähnlich den Funden der Asûr-gräber — und zum Malen benutzte Hämatit-klumpen. Nicht weit davon fand er Eisenschlacke und das Endstück der Ton-düse eines Blasebalgs (Abb. 3, pl. 38). Für Karnul verzeichnet er auch Eisengeräte: danach scheint mir, dass man über diese Begleitfunde nicht stillschweigend hinweggehen kann: *diese* kleinen Flinte stammen aus der Eisenzeit. Es handelt sich *hier* teilweise also nicht um mittelsteinzeitliche Mikrolithen, sondern um Fundstellen wie meine bei Mamerla. Auch Foote berichtet beim Bellary Dt. ausführlich, dass es sich um Gneiss-rücken handelt wie in Mamerla; also nicht um Höhlen oder tumuli.

Zu diesen Steinen möchte ich auch einige Steine Carlleyles (bei Smith), die von Mitra und die von Rivett Carnac (1 und 2) im Manda Dt. stellen (bei Menghin Typ 1): Flakes und Pfeilspitzen, die man in Flussbetten und in Werkstätten gefunden hat: sie haben dort massenhaft gelegen, wie es für diese kleinen Flinte charakteristisch ist. Zu solchen neolithischen kleinen Stein-geräten gehören ferner die von Driver in Ranchi (wo da?) gefundenen, die Mason mit Abb. veröffentlicht hat; aus einem Haufen Flinte und Ausschuss hat Mason einige Pfeilspitzen, Messerchen und Kernstücke herausgesucht, die zwischen 17 und 34 mm. Länge schwanken, daneben auch seltene breite Pfeilspitzen. Dahin gehören aber auch die, die Anderson (2) in Singbhum ebenfalls auf Flussterrassen, ebenfalls stellenweise massenhaft auftretend gefunden hat. Es war viel Ausschuss dabei wie in Mamerla. Also es sind Werkstätten für Feuerstein-, Achat-, und Chalcedon-Geräte und Kristall-schmuck (353 f.). Von den Stücken, die Anderson abbildet, zeigen einige Retuschen — vor allem Nr. 20 — sind nur etwas zu gross, um als Mikrolithen gelten zu können. Seine Kernstücke sind besonders denen Blanford's ähnlich, teilweise auch so klein. Ball verglich bereits beide Fundstellen und hielt die von Jubbulpore mit Recht für bessere Arbeiten, erklärte das freilich damit, dass dort das Steinmaterial besser ist. Er hat die Fundstelle selber eingesehen (1870, 268) und festgestellt, dass das Steinmaterial mindestens drei Meilen weit herangeholt werden musste. Foote meint, dass das Material für die Achate im Karnul Dt. ziemlich weit vom Bett der Kistna gebracht werden musste: für solche kleinen Geräte liessen sich die schönen Steine leicht transportieren. Und diese Steine gibt es eben vor allem in Central Indien; deswegen hat sich diese Messerchen-industrie hier lange erhalten.

Sie mag mit den Mikrolithen begonnen haben — mir schien sie, als ich sie zuerst in Mamerla sah, einen ganz anderen Ursprung zu haben: ich hielt sie für eine Verkümmern der Messer von Mohenjo Daro. Und ich sehe, dass schon Blanford (233) fand, dass einige ähnliche Kernstücke wie die von Jubbulpore in Sindh gefunden wurden.

In Mohenjo Daro hat man herrliche Kernstücke und ganz prachtvolle Flintmesser gefunden (Marshall pl. CXXXI, 1–16 ohne Grössenangaben) ähnlich den Obsidian-messern im Vorderen Orient (ib. I, 36). Marshall (und Mitra 218) meint, dass sie als letzte Reste der vergangenen Steinzeit kultischen Zwecken dienten. Aber dem widerspricht m. E., dass man sie massenhaft in

jedem Haus beinahe gefunden hat; die Diener haben sie offenbar stets neu machen müssen, weil sie schnell im Gebrauch zerbrachen (II, 458). Man hat die Kernstücke zum Polieren benutzt (ib.). Es ist ein Jammer, dass man über die ältesten Schichten Mohenjo Daro's nicht besser unterrichtet ist (ib.); im bronzezeitlichen Mohenjo Daro hat man ausser ihnen immerhin noch drei unvollendete Beile, Meissel, Keulenköpfe, Steinringe etc. gefunden.

Die Steingeräte lebten also in Mohenjo Daro neben der teuren Bronze weiter, und so lebten sie auch im übrigen Indien noch lange. Nearchos verweist 326 v. Chr. auf einen Stamm, der kein Eisen, nur Steingerät kennt (Cockburn 2, 143), Marshall (I, 36) betont, dass er in Taxila und Bhita neolithische Steinbeile bis in die Guptazeit fand (vgl. Mitra 24). Wenn ich mich nicht irre, traf Dalton die Juang vor 50 Jahren noch im Steinzeitalter; Russell freilich betont, dass in den CP jede Erinnerung an den Gebrauch von Steinwerkzeugen geschwunden ist (IV, 122).

Da also von mesolithischen Zeiten an kleine Flintgeräte in diesen mittel- und süd-indischen Berggebieten vorkamen, deren Flüsse das Steinmaterial leicht lieferten, ist die Datierung der Nicht-mikrolithen einfach unmöglich. Wir wissen schliesslich auch nicht genau, ob die Mikrolithen-Jägerhorden in Indien gleichzeitig mit Europa auftraten, oder ob sie etwa von dort, in wer weiss wie langer Zeit, erst nach Indien wanderten. Auch die mongolische Fundstelle ist nicht datiert. Also brauchen auch die Tumuli Carlleyles nicht mesolithisch zu sein.

Dass die Asûr, die Eisenschmelzer, sich der Steinpfeile und Messer bedient haben sollten, ist an sich unwahrscheinlich. Aber der Gneissrücken bei Mamerla schliesst an eine alte Asûrsiedlung an: haben die Asûr sich hier auf einer älteren Siedlung niedergelassen, oder haben sie trotz ihres Eisens für gewisse Zwecke auch kleine Steinwerkzeuge benutzt? Solche primitiven Sammler und Jäger wie die Birhor, die mit den Munda nichts als die Sprache gemein haben (Heine Geldern II, 822), mögen auch durch Jahrtausende derartige Geräte verfertigt haben, bevor auch sie zum Eisen übergingen. Es wird irgend einen Zusammenhang zwischen den Mikrolithen und den anderen kleinen Steinwerkzeugen geben, und ihr massenhaftes Auftreten ist ein Zeugnis, dass eben solche primitiven Jägerhorden kleinwüchsiger Nomaden in ganz Indien durch Jahrtausende eine weite Verbreitung hatten. Dieser archäologische Beleg passt durchaus zum anthropologischen und ethnologischen Material: eine weddoide Unterschicht ist eigentlich durch ganz Indien bis heute spürbar.

b) Kupfer und Bronze

Ich habe kein neues Material an Kupfer- oder Bronze-geräten beizubringen, nur das alte, das bereits von Smith (3) zusammengestellt und von Mitra (248 f.) beschrieben wurde. Mitra hat ferner auf Mohenjo Daro hingewiesen (248), aber keine historische Darstellung dieser indischen Bronze-Kupfer-zeit versucht.

So spärlich die Funde in diesen roten Metallen in Indien sind, so ist jetzt durch Marshall (I, 35) doch wohl klar, dass zunächst ein bronze-kultureller Einfluss das Indusgebiet erreichte, irgendwoher aus NW hereinkam, im Indusgebiet aber zu einer Kupferkultur verarmte, weil es nun einmal kein Zinn gab. Schmelzöfen hat man bisher in Mohenjo Daro nicht gefunden (II, 485), sodass das Material vielleicht als eingeführt angesehen werden muss. Diese Kunst blieb auch, was die Formen der Geräte und ihre Ausführung anbelangt, recht ärmlich und roh. Es gab allerhand Typen von Beilen, Speer- und Pfeil-spitzen, Messer, Sichel, allerhand Schmuck, Armbänder, Ringe, Amulette, ja sogar Statuetten aus Bronze — aber daneben auch aus Kupfer. Die Speerspitzen Ägyptens sind besser, haben z.B. eine verstärkende Mittelrippe, die in Mohenjo

Daro und Harappa fehlt (I, 35); die Beile sind von zweierlei Formen, die auch in Europa vorkamen : einfache, flache Formen, die noch an Steingeräte erinnern (ib).

Dieselben Beile finden sich weiter östlich: im Gangestal (Karte bei Smith) hat sich die Kupferkultur fortgepflanzt und weiter entwickelt. Die Formen der Beile werden mannigfacher, ohne sich grundsätzlich zu ändern; aber neu hinzutreten Schwerter und Harpunen mit recht entwickelten Formen. Im fernerer Osten tritt eine neue Beilform hinzu: eine geschulterte Form (Abb. Mitra, Journal pl. IV), die Smith (236) wohl mit recht von dortigen Schulterbeilen der Steinzeit ableitet, mag auch Mitra (285) seiner Lieblingsidee folgend auf Ägypten verweisen. Diese Form beginnt in Bithur (Smith 53 mit Abb.; bei Cawnpur) und ist bis Midnapur (Bengal) belegt. S. C. Roy hat eine ganze Reihe solcher Stücke in seiner Sammlung, und Pater Julius in Dumburpath hatte eine aus Palamau bekommen. Gait hat eine mit einer Inschrift, einer Schenkungsurkunde eines Königs von Orissa aus dem Ende des XV. Jhdts. veröffentlicht. Hat dieses Kupferbeil solange noch in dieser Gegend gelebt? Ist es für diese Urkunde verfertigt worden? Oder hat man ein gefundenes Stück für so wertvoll und heilig gehalten, wie im allgemeinen gefundene Steinbeile verehrt werden, dass man es für die Urkunde verwendete, die in Indien sehr oft auf Kupferplatten geschrieben wurden?

All dies ist Kupfer. Es gibt auch einen Fundort bei Karachi. Die Hauptstelle aber ist Gungeri in CP (Balâghât), wo merkwürdige Platten in Form von Stierköpfen noch auf Zusammenhang mit der Induskultur hinweisen.

Die wenigen Geräte aus Bronze, die in Indien mehr oder weniger sicher gefunden sind, sind ebenfalls von Smith und Mitra zusammengestellt. Es handelt sich nur um 6 Stücke. Sie sind entweder Reste der ursprünglich nach Indien gelangten Bronzekultur, oder indische Experimente, oder Importe und bedeuten vielleicht den Einbruch einer späteren Bronzewelle. Mitra (300) dachte überhaupt bei den östlichen Kupferwaffen an Indogermanen, ohne der Frage näher zu treten. Jetzt hat Heine-Geldern (4) eben jene Kupferschwerter und Harpunenspitzen, einen vereinzelt Bronzedolch aus dem Panjab, einen der 6 Stücke, ein bronzenes Doppelbeil und ein kupfernes Ärmchenbeil ungefähr derselben Gegend als zusammenhängend mit westlichen Funden und datierbar auf die Zeit zwischen 1200-1000 v. Chr. mit dem Zuge der nach Indien einwandernden vedischen Ârya erkannt. Das passt zu unserer Vorstellung, dass im Veda Kupfer (resp. Bronze) erwähnt wird und kein Eisen (s. nächstes Kap.), und Heine-Geldern bringt es mit den übrigen Völkerbewegungen der Bronzezeit in Zusammenhang.

Wir haben also zwei kupferzeitliche Ströme nach Indien hin (wenn sich nicht im Laufe der Zeit noch mehr aussondern lassen). Sind die Beile, die die Schulterbeilform bekommen, der älteren oder der 2000 Jahre jüngeren zuzuweisen? Heine-Geldern (2,827) weist darauf hin, dass nicht die Schulterbeile aus Stein, wohl aber die nordindischen Kupfergeräte das Gebiet nach Westen soweit ausfüllen, als es nach Ausweis der Sprachen von den Munda einst von Osten her besetzt wurde. Er deutet dies so, dass die steinzeitlichen Austroasiaten in Vorderindien auf die höhere Kupferkultur stiessen, unter deren Einfluss sie noch während ihres Vordringens nach Westen gerieten. War diese Kupferkultur die Ausstrahlung der Induskultur oder der Ârya? Heine-Geldern entscheidet sich nicht direkt für die Ârya, setzt aber die Austroasiatenwelle etwa um 1200 an die Ostgrenze Vorderindiens. Dann müssten freilich die Ârya sehr schnell bis in die Gangesebene vorgestossen sein, während man bisher annahm, dass sie sich erst im Panjab eine ziemliche Zeit einlebten und dann erst langsam und relativ friedlich ins Gangestal vorgestossen sind. Nimmt man hinzu, dass ungefähr in derselben Zeit auch das Eisen nach Indien gekommen ist, so um 1000, so sehen wir, wie verschiedene Kulturen mit einander kämpfend und sich be-

fruchtend auf verschiedenen und teilweise auf gleichen Wegen neben und kurz nach einander nach Indien in dieser bewegten Zeit einmündeten; die Einzelheiten sind freilich noch unklar. Aber wir nähern uns immer mehr der Erkenntnis der Weltgeschichte, deren Bewegungen und Verschiebungen wir uns garnicht kompliziert genug vorstellen können.

Nach Südindien sind diese alten Kupfer- und Bronze-kulturen nicht gedrungen. Erst nach oder in der Eisenzeit dringt auch das rote Metall dort ein. In den Megalithgräbern Südindiens finden sich keine Waffen, Beile oder dergl. aus Kupfer, und es gibt auch keinen sonstigen Fund der Art aus Südindien. Es gibt Bronzetöpfe und Schmuck — in den Nilgiri-gräbern in schöner Form, aber eben typisch eisenzeitlich — wie ja auch im Norden und in der ganzen Welt dies Metall für feinere Dinge als Waffen und Geräte stets in Gebrauch bleibt. Bosserts Vergleich (III, 12) mit einer antiken Bronzeschale ist ganz nett; seine Datierung, 1. Jtsd. v. Chr. bleibt unbestimmt. So beweisen auch die Kupfer- oder die schönen Glockenmetall-funde S. C. Roys aus Asûr-ruinen durchaus keine Kupferzeitlichkeit dieser Gräber, soweit es sich bis heute erkennen lässt.

c) Steinperlen

Die alten Asûr haben schöne Perlen aus polierten Steinen, auf Fäden gereiht, ihren Frauen als Schmuck gegeben. Es sind Achate verschiedener Art und Färbung, z. B. grüne Jaspise, rote Carneole, weisse Quarze; und ich habe eine aus graubraunem Quarz, sog. Elefantenstein, und Heliotrop. Die Durchbohrung ist ihnen sehr gut gelungen; bei harten, weissen Quarzen hat man die Bohrung von beiden Seiten begonnen und ist in der Mitte recht genau zusammengetroffen. Die Formen waren rund, länglich, dünne Scheiben, und besonders fällt eine Art auf, bei der die ganze Fläche in kleine Dreiecke aufgeteilt ist. Solche eckigen hat man auch in Kupfer gegossen — und noch heute machen die Mallâr (hinduistische Kupfer- und Silber-schmiede in Chota Nagpur) eine grössere Form dieser Art aus dünnem Silberblech, füllen sie mit Wachs und machen daraus Halsketten.

Ähnliche Steinperlen sind auch in südindischen Megalithgräbern gefunden (Mitra 321, 247), und zwar z. B. in Coimbatore (Mitra 352) zusammen mit Eisenwerkzeugen und „stoneflakes“, die wie der Ausgräber (Longhurst) meint, vielleicht als Ersatz von richtigen Geräten dem Toten mitgegeben wurden (ich denke, es sind kleine Messer), oder in Raigir (Hyderabad) ebenfalls mit Eisenmessern (Mitra 363), und zwar Lapis Lazuli, rote Carneole, harte Quarze, deren Durchbohrung von beiden Seiten begonnen wurde (Hunt 152 f.). Sie fehlen auch nicht in den Nilgiri (Breeks S. 127 f., 222, 231). Und Foote (2, 270) hat sie im Bellary Dt. in alten Siedlungen gesammelt, in denen er ebenfalls die angeblichen Mikrolithen und Hämatit auf Gneissrücken gefunden hat: rote Carneole, grüne Quarzite, eine aus Muschel; in Karnul fand er derartiges Steinmaterial, gesammelt für spätere Bearbeitung (ib. 267). Also diese Kunst war weit verbreitet.

Wir finden sie schon bronze-zeitlich in Mohenjo Daro. Wenn man die Tafel CL Marshalls ansieht, hat man eine Musterkarte all dieser Perlen vor sich: Lapis lazuli, Türkise, Amazonit, Steatit, Amethyst, Achate wie Carneole, Onyx, Chalzedon, Jaspis, Heliotrop, Jade wurden verarbeitet (2, 525; 541; 677–681). Diese Steine kamen aus Persien, Afghanistan, Kaschmir, Kathiawar, Rajputana. Aber auch der Dekkhan und die Kistna, Godavari, Nerbada, Bhima sind reich an solchen Steinen; sie lockten zur Bearbeitung; aber man wird doch die Induskultur als diejenige ansehen, die diese Kunst nach Indien vom vorderen Orient her gebracht hat. Vom Indus ist sie dann mit der Eisenzeit (?) nach Osten und Süden gelangt. In der alten Gangeskultur, deren Mittelstellung zwischen Mohenjo Daro und Maurya noch völlig unklar ist, begegnen solche

Perlen mit Kupferschmuck und Tonidolen der Muttergottheit usw., den punchmarked coins und Eisengeräten an manchen Stellen (Carleylle I, 96 ff. 108 ff.). Dabei ist eine gewisse Verarmung eingetreten, insofern manche besonders schlanke Formen ausser der Induskultur (zumindest soweit ich sie bei S. C. Roy gesehen habe) nicht vorkommen. Aber umgekehrt ist von den Asûr jene Dreiecksform neu hinzugebracht worden. Aus Mohenjo Daro ist sie nicht abgebildet. Auch im Falle dieser Steinperlen ist es also nicht nötig, sie aus Ägypten abzuleiten, wie Hunt es bei seinen Megalithen tut und besonders auf den Lapis lazuli deswegen verweist. Aber wann diese Kunst sich über den indischen Kontinent verbreitet hat, ob mit jenen kleinen Steinwerkzeugen, mit den Megalithen, mit Eisen oder als selbständiger Kulturstrom, das wage ich nicht zu entscheiden. Wenn die Indus-kultur bereits 2000 v. Chr. erloschen ist (?), könnte sie mit der Kupferwelle ins Gangesland — wo wir derartige Steinperlen in den alten Gangesstädten finden — usw. gebracht worden sein, mit dem Eisen von da nach Hyderabad usw.

In Südindien kann man diese Perlen durch mitgefundene Münzen teilweise ins 3.–2. Jhdt. v. Chr. datieren (Beck H. C. 167), an die dann Perlen aus gebranntem Ton (200 v. bis 200 n. Chr.; ib. 169) und schliesslich Glasperlen anschliessen (174), womit dann die alte Kultur erloschen zu sein scheint. Driver will solche Perlen auch bei Darjeeling gefunden haben. Jedenfalls ist sicher, dass dies eines der von der Indus-Stadt-Kultur ausgestrahlten Elemente ist, das sich von NW bis weit nach Osten und Süden über Indien ausbreitete; und es ist ein Zeichen, dass die Völker in diesen Djangel-gebieten früher auf höherer Kulturstufe standen als heute. Wer könnte heute solche Politur und solche Durchbohrungen hier leisten? Oder waren sie etwa alle importiert? Dagegen spricht obige Dreiecksform.

d) Gebrannte Ziegel

Auch die Verwendung gebrannter Ziegel zu Bauzwecken scheint sich von Mohenjo Daro aus ins übrige Indien verbreitet zu haben. Sie sind der Indus-kultur mit der mesopotamischen gemeinsam, während man in Ägypten meist nur luftgetrocknete Ziegel verwendete (Ermann Ranke 507 f.), ebenso in Troja (Dörpfeld 35 f.), wie auch in Peru (Schmidt 42; Boman 99). Die ägyptischen waren recht gross (etwa $38 \times 18 \times 12$ cm.), die troischen noch grösser ($58 \times 38 \times 12$; Schliemann 2,309). In Mesopotamien hatte man verschiedene Formen: in Ur plankonvexe von 20–30 cm., später quadratische ca. $31\text{--}34 \times 8\text{--}10$ cm., im ältesten Assyrien (vor 1400) ähnliche, später etwas grössere (Meissner I, 276). Man hatte in Mesopotamien wie am Indus luftgetrocknete für den Kern der Mauer, gebrannte als ihre Ummantelung (ib. 277). In der Induskultur waren die Ausmasse ähnlich: ca. $30 \times 15 \times 6$ cm (I, 131, 134, 139, 143, 147). Die Ziegel der alten Asûr waren wesentlich grösser als die der Induskultur: $40 \times 25 \times 7$ cm. (nach Roy IBORS I, 230), aber ich habe auch lange von ca. $35 \times 20 \times 6$ gesehen. Vergleicht man damit die Zahlen, die mir Tripiṭakâcârya Sankrityâyana in Patna gab für die verschiedenen Schichten im Gangestal, so ergibt sich hier ein ständiges Fallen der Ausmasse:

Maurya	60 — 55	\times 50	— 30	\times 9	— 6
Kushan	45 — 20	\times 30		\times	6
Gupta	30 — 35	\times 25		\times	6
seit XII. Jhdt.	15 — 30	\times 15	— 25	\times	6

Zum letzten Typ gehören die kleinen quadratischen ($15 \times 15 \times 6$) Ziegel von Narainpur. Von ihnen heben sich die Asûrziegel deutlich ab. Man müsste sie zwischen Maurya-Kushan und

allenfalls Gupta-typen stellen, und das passt zu den dort gefundenen Kushan-münzen. Die der Bharfestungen sind ähnlich (Hopkins 2, 1895, 536) und die in Turkestan (Stein 737). Danach wären die Asûrstätten recht jung, vom Gangestal her „hinduistisch“ beeinflusst. Oder sind auch im Gangestal vor-Maurya-Ziegel ähnlich denen der Asûr noch zu finden? Sollte zwischen der Induszeit und den Maurya eine Lücke von 2000 Jahren sein? Die Ârya kamen offenbar ohne Ziegel nach Indien; ihre Holzhäuser (Zimmer 153) aus Pfosten mit Rohr und Gras, ihre Befestigungen aus Palisaden und Steinen (ib. 143) waren nicht aus Ziegeln. Erst in der jungen vedischen Literatur begegnen komplizierte Altarbauten, z. B. mit Grundriss eines Adlers, der die Opfer zum Himmel bringt — und Grabdenkmäler aus Ziegeln: *iṣṭikâ*; dieser Ausdruck kommt im R̥gveda nicht vor; er wird von der Wurzel *yaj* abgeleitet, also vom Opfern, und das weist darauf hin, dass Ziegel nicht bei profanen Bauten verwendet wurden. Es wird in den Texten gesagt, dass nicht alle Lehrer — nicht die orthodoxen offenbar — sie für richtig oder nötig hielten (Weber 217 ff. 266): also erst allmählich übernahmen die Ârya die Ziegel. Ihre Masse sind nicht ganz klar. Sie bauten den Altar nach der Gestalt des Opferers und teilten die nach ihr ermittelte Gesamtgrösse des Altares nach festen Regeln auf für die Ziegel. Wenn man für einen erwachsenen Mann, der auf Zehenspitzen steht und die Arme nach oben streckt, ca. 3 m. annimmt, so waren die grössten Ziegel ca. 60 cm. lang; es kamen aber auch $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ so grosse vor (Weber 239; Anm. 242), und sie waren nicht immer quadratisch, wurden je nach der gewünschten Altarform mit verschiedenen Winkeln gemacht.

Man kann sich nicht vorstellen, dass diese Sitte der Ârya die Brücke zwischen dem Indus und dem Ganges darstellt. Eine vorâryische Indus-welle wird die Ziegel wie die Perlen, die Bronze und die Idole der Muttergottheit nach Osten getragen haben, wahrscheinlich vor den erobernden Ârya daherlaufend. Und dabei sind die Masse offenbar von den kleinen des Indus-ales zu den grösseren der Maurya gewachsen. Dass in Chota Nagpur ein selbständiges uraltes Zentrum der „grossen“ Ziegel entstanden sei, von dem aus das Gangestal beeinflusst wurde, ist unwahrscheinlich. Man hat im Gangestal (wie in Asûr-stätten) aber zunächst nicht etwa alle Häuser, nicht einmal alle in den Städten, die sich im Laufe dieser Zeit — etwa 1000 v. Chr. — bildeten, aus Ziegeln gebaut, sondern nur solche von Führern oder vielleicht Tempel. Im Allgemeinen hatte man Holz- und Lehmhäuser, und erst in der Maurya-zeit ging man in grösserem Umfang zu Stein- und Ziegelbau über. Das bezeugt Megasthenes, der Grieche am Hofe des Mauryakaisers Candragupta. Im waldarmen Indusgebiet war man zu Ziegelbauten gezwungen; im Gangestal gab es damals noch reichlich Holz. Und als die Wälder schwanden, gingen die Herren zu Steinpalästen, die Bauern zu Lehmhütten über. Die Mönche und Städter bauten in Ziegeln. In Chota Nagpur aber gibt es kein kontinuierliches Abnehmen der Masse der Ziegel wie im Gangestal. Dort sind vielmehr die alten grossen und die ganz modernen kleinen zwei verschiedene Ausläufer der Gangeskultur.

e) Die Eisenzeit

Wir übersehen den Anfang der Eisenzeit bisher noch nicht. Der Ausgangspunkt und die Wege, auf denen sich die Kunst der Eisengewinnung und Verarbeitung über die Kontinente verbreitet hat, sind noch nicht klar. Soviel aber steht fest, dass nach Australien und Amerika diese Kunst erst von Europäern in jüngster Zeit gebracht wurde. In Amerika hat man freilich Beile aus gehämmertem Hämatiteisenerz gefunden (Abb. bei Day 217 f; vgl. Montelius 292, 296). Diese sind aber ohne Schmieden, ohne Erhitzen, nur durch Hämmern geformt, gehören also der Technik der Steinzeit an. Es hat in der Hochkultur Südamerikas eine grosse Kupfer- und Bronze-

zeit gegeben, aber erst in recht junger Zeit, und da wirft ein Kenner wie Nordenskiöld (159) die Frage auf, ob sie etwa von einer Eisenzeit der alten Welt ausgelöst oder angeregt sein könnte. Man hat vielleicht das Eisen durch die in Amerika leichter zu gewinnende Kupfer-Bronze ersetzt.

Von den restlichen Kontinenten scheidet Europa als Ursprungsland der Eisenschmiedekunst aus. Aber drei Stellen streiten noch um die Ehre dieser Erfindung: Südafrika, Vorderasien, Südindien. Für die Frage: Südafrika oder Europa, hat Montelius das Material zusammengestellt. Er beginnt mit der grundsätzlichen Feststellung, dass man von einer Eisenzeit erst reden kann, wenn das Eisen allgemein verwendet wird, wenn die wichtigsten Arbeitsgeräte und Waffen aus ihm hergestellt werden — was freilich nicht schlagartig, sondern in einem langsamen Übergang von Bronze zu Eisen vor sich zu gehen scheint. Ihm liegt aber vor allem daran, die wesentlich ältere Zeit noch nicht als Eisenzeit anzuerkennen, in der Eisen — als tellurisches oder Meteoriten in seltenen Stücken gefunden — entweder wie in Amerika steinzeitlich bearbeitet wurde oder als besondere Kostbarkeit gelegentlich auftrat. In diese ältere Zeit rechnet er die Eisenperlen, die im 4. Jtsd. im alten Reich von Ägypten einmal vorkommen (303). Dahin gehört wohl, wenn Hammurabbi (1955–1930) es als Seltenheit erwähnt (Meissner 265), auch das Eisenstückchen bei dem Schmuck der Königin aus dem Grab des 4.—3. Jtsd. v. Chr. von Alacahüyük in Zentralanatolien (Koşay 539), und vereinzelte uralte Funde in Nordeuropa (Montelius 320), ja noch der Fund von Bornholm (1100 : 316), denn hier oben beginnt Eisen erst in der 2. Hälfte des 1. Jtsd. wiederholt vorzukommen. In Griechenland tritt es am Ende der mykenischen Zeit als seltener Schmuck (Fingerringe) auf (ib. 311); in Troja II ist bereits ein Schwertknauf aus Eisenmineral (Dörpfeld I, 385, 423).

Was spricht für Südafrika als Ursprungsland der Eisenkultur? Dass ihr dort keine Kupferzeit vorangeht? Aber dasselbe trifft auch für Südindien zu! Zweitens: dass dort die Eisenöfen in der primitivsten Form vorkommen — damit ist aber nichts zu beweisen, wie wir unten sehen werden. Schliesslich sollen die alten Ägypter ihr Eisen von ihren südlichen Nachbarn bezogen haben. Im Anfang des 19. Jhdts. wird ein hoher ägyptischer Beamter nach Nubien entsandt, um Gold und Eisenerz zu holen (Burchardt): handelt es sich hier nicht noch um Eisen als eine Kostbarkeit wie das Gold? Und wenn eine vereinzelte Eisen-lanzenspitze in einem Grab der XII. Dyn. (20.—18. Jhd) gefunden wurde, so wurde in demselben Grab ein Krug aus der folgenden Dynastie gefunden (ib.): also ist das Grab später noch einmal geöffnet worden! Fest steht vielmehr dank Montelius (305), dass noch in der XVIII. Dyn. in Gurob (Fayum) keine Eisengeräte verwendet wurden, dass dagegen in der XIX. Dyn., also in der ersten Hälfte des 13. Jhdts. das Eisen in Ägypten häufig, allgemein verbreitet ist (Montelius 293, 305). Freilich haben die Ägypter schon im 15. und 14. Jhd. Eisen bezogen, und zwar von Vorderasien (Burchard). Somit gibt es keinen historischen oder prähistorischen Beweis zu Gunsten Afrikas.

Was spricht für Vorderasien? Zunächst die eben erwähnte Lieferung von Eisen nach Ägypten. Der Mitanni-könig Tušratha (also dem Namen nach ein Ärya) hat an Amenophis III. (18. Dyn.: 1411—1375) Dolche und Ringe aus Eisen geschickt (Meissner 265), und in einem Brief eines Hatti-königs an Ramses II. (1292–1225) wird Kizvadna als das Land genannt, aus dem er das Eisen bezog (Ebert III, 68). Wo mag dies Land liegen? Es ist das älteste historisch bezeugte Eisenland. Irgendwo in Vorderasien. Vermutlich nicht allzuweit vom Land der rätselhaften Chalyber (Pauly-Wissowa; Beekh I, 263 ff.), denen die Griechen die Entdeckung der Eisenschmiederei zuwiesen. Sie haben von ihnen das Eisen aus einem pontischen Hafen bezogen, also von der Ostküste des schwarzen Meers; am erreichen Kaukasus möchte man dies Volk suchen. Es ist merkwürdig, dass die Griechen die Entdeckung des Eisens auf 1432 v. Chr. datieren

(Beckh 422). Gewiss, die Griechen liebten solche Festsetzungen mehr, als es der Historiker rechtfertigen kann; ihre Berechnungsweise hat nichts mit unsrer Wissenschaftlichkeit zu tun; aber warum sollen sie nicht in diesem Falle einmal irgend welche Kunde gehabt haben, die annähernd das Richtige traf?

In Troja ist Eisen seit der VI. Schicht häufig. Und wenn das Alte Testament Tubalkain als den Erfinder der Kupfer- und Eisen-schmiederei rühmt, so verlegt man das Volk der Tubal irgendwohin zwischen Wansee und schwarzes Meer (Montelius 329).

Von diesem vorderasiatischen Zentrum ältester Eisenkultur gelangte sie um 1100 nach Palästina-Syrien (Ebert III, 67), in geometrischer Zeit, also im 12. Jhdt. nach Griechenland (Montelius 311), wo das Eisen in Homers Gedichten eine Rolle zu spielen anfängt (Olshausen, Beckh I, 402). Es mag dorthin auf verschiedenen Wegen gekommen sein; der Hephästskult weist auf das nördliche Kleinasien; Cypern, Rhodos auf Phönizien. Nach Italien ist das Eisen etwa gleichzeitig gekommen (Montelius ib.), und zwar nach Norden etwas später als nach Süden (313). Man nimmt an, dass es die Etrusker waren (die Montelius nicht ausdrücklich behandelt), die im 11. Jhdt. das Eisen vom Pontus nach Italien brachten (Ebert III, 138). In Mitteleuropa wurde das Eisen im 10.-9. Jhdt. als Einlage in Bronzeschwertern der Halstatt-zeit verwendet (Montelius 314); in Südengland ist es um 800 (ib. 316). In Nordeuropa ist die Eisenzeit erst seit 700 (ib. 318, 321), im Baltikum erst-seit römischer Zeit (Ebert: Prähist. Ztschft. V. 1913, 528 ff.), in Dänemark -Schweden etwa seit der frühen Latène-zeit (Arbmann 41 ff.).

Versuchen wir, den Weg des Eisens nach Osten zu verfolgen, so ist leider bis zum Altai eine empfindliche Lücke an prähistorischer Forschung festzustellen. Am Altai war sicher ein altes Zentrum von Kupfer- und Eisenkultur; aber ein Zusammenhang mit dem vorderasiatischen Gebiet ist bisher noch nicht zu erkennen. Die Forschungen Radloffs weisen die Eisenzeit hier erst ins 5. nachchristliche Jahrhundert (I, 128), was wesentlich daran liegt, dass die chinesischen Annalen kein älteres Material liefern. Damals versklavten Reiter die ältere einheimische Schmiedebewölkerung: ist diese schon vorher am Werke gewesen? Mehrhard datiert die Eisenzeit am Altai auf das 2. vorschristliche Jahrhundert (155, 173) und lässt von da her die Eisenzeit am Jenissei im 3. Jhdt. n. Chr. abzweigen (171). Das wird manchem reichlich jung erscheinen, es ist aber in China offenbar ähnlich. Die Magnetnadel soll dort bereits 1944 v. Chr. entdeckt worden sein, und um 2000 v. Chr. soll ein Kaiser bereits Eisen als Tribut von den Miao-Tschen in Tibet erhalten haben (Beckh 293, Day 180); ferner soll im VII. Jhdt. v. Chr. bereits ein Monopol für Eisen in China bestanden haben (Janse 182 f.). Aber belegt sind Eisenerfunde erst aus dem Ende der Tschou-zeit, im 2. Jhdt. v. Chr. (Pi tzu wo 20 f.). In Japan finden sich Eisengeräte in den Dolmen der Yamatozeit, nicht vor 265 v. Chr. (Bossert III, 26). Man bedenke, dass die Alten noch wussten, dass die Massageten am Jaxartes kein Eisen oder Silber kannten (Beckh 275 f.). Also auch diese östliche Wanderung des Eisens weist auf das vorderasiatische Zentrum als das älteste beglaubigte zurück.

Und Indien? Dass die nordindische Eisenkultur von NW hereingekommen ist, das bezweifelt niemand. Man versucht nur, eine südindische, bodenständige, direkt aus dem Neolithikum erwachsene Eisenzeit um 4000 zu erweisen (Mitra 51, 452). Aber es gibt dafür keine Beweise! Foote soll Eisenschlacke an einem neolithischen Platz im Bellary Dt. gefunden haben, ebenso bei Megalithen in Akrakudr (Seraikela Estate), und in Ghatsila soll sie mit „pigmy flints“, bei Halimunda 4 Fuss unter Geröll gefunden sein (Mitra 256); aber wer beweist, dass die neolithischen Geräte nicht aus Zeiten stammen, die wir als historisch rechnen müssen usw.? Wir wissen doch, dass die Steinzeit bei indischen Primitiven fast bis heute gedauert hat! Wir haben keine strati-

graphisch gesicherten so alten Eisenfunde in Südindien. Bleibt der literarische „Beweis“, dass das nach Ägypten aus dem Osten eingeführte Elektron in Wirklichkeit indischer Wootz-stahl ist (Mitra 257 f.) — aber wer glaubt das?

Ferner: die südindischen Eisengeräte sollen nicht von kupferzeitlichen abzuleiten sein (Mitra 365) — gewiss, aber auch nicht aus steinzeitlichen; z. B. die eisernen Hacken aus Adichanallur sind völlig anders als die Kupferbeile und die heutigen Hacken Chota-Nagpurs, die beide auf das Schulterbeil zurückgehen; der Ursprung jener muss erst geklärt werden. Der Eisendolch des Megalithgrabes von Kunur unterscheidet sich nicht von dem aus einer Asûr-stätte, der sich im St. Johns Museum in Ranchi befindet; die eisernen Speerspitzen von Kunur (Ind. Ant. II, 1873 276 ff.) vergleiche man mit der der Nagpur-tumuli (Rivett Carnac 3, 10). Die Reiter auf den Nilgiri-Töpfen sprechen, soweit wir die Geschichte des Pferdes in Indien beurteilen können, gegen ein zu hohes Alter dieser Funde. Die Kupferglocken von Hyderabad-Megalithgräbern sind denen der Asûrstätten zu vergleichen. Das Köpfchen aus gebranntem Ton aus Kunur (a. a. O. 278) kann ich nicht datieren: an solchen greifbaren Dingen sollten sich die indischen Archäologen mal versuchen! Woher stammen die merkwürdigen flachen Gesichter und der vorgeschobene Mund der Nilgiri-Figuren? Woran ist das kleine Tonidol anzuschliessen, das Foote pl. 21 abbildet?

Für einen Zusammenhang Südindiens mit Ägypten innerhalb eines alten erythräischen Kulturkreises führt Mitra (257 f.) auch den Holzblasebalg an, den er aus den Santal-Parganas kennt. Er ist dort fast identisch mit dem der Asûr und wird von Luschan und anderen nach Percy aus Orissa geschildert. Gegenüber dem ägyptischen stellt der mittelindische (er ist *nicht* südindisch) eine Verbesserung dar: zwei federnde Äste heben das niedergetretene Leder. Der ägyptische Schmied musste die Leder mit eigenen Händen hochheben. Zum jüngeren Alter des indischen passt, dass er der Eisenzeit, der ägyptische der Bronzezeit zugehört. Der ägyptische ist belegt aus dem XVI. Jhdt. und ist dargestellt in einer Abbildung, wie eine Bronzetür gegossen wird. In dieser Abbildung handelt es sich um Holz-, nicht um Ton-schalen, weil sonst das Treten nicht möglich wäre: Tonschalen würden brechen. Dass dieser Blasebalg von Ägypten mit dieser Gegend Mittelindiens irgendwie zusammenhängt, ist wahrscheinlich, aber sicher ist er schon aus der Kupferzeit, die es übrigens in diesem Teile Indiens gab; und es ist nicht sicher, dass er aus Ägypten direkt nach Indien kam. Sein Ursprungsgebiet kennen wir noch nicht. Schmidt-Koppers vermuten als solches die Kontaktzone in SW-Sibirien, wo alter Ackerbau mit nomadisierenden Viehzüchtern zusammenstiessen (622). Von da wäre er bereits mit der westafrikanischen jungpflanzlerischen Kultur nach Westafrika gebracht worden; u. z. mit Eisen; wenn das richtig ist, ist freilich das Eisen um mehrere Jahrtausende hinaufzudatieren.

Es ist aber bisher leider keine Form eines Gebläses nachgewiesen, die erst mit der Eisenzeit auftauchte! Abgesehen vom Stempelgebläse SO-Asiens, einer Lokalvariante dieser Gebiete, in denen es keine Kupferzeit gab.

Wir haben in Indien und Ägypten (und im fernen Amerika: Nordenskiöld fg. 3) das Blasrohr, das wohl nur für feine Schmiedearbeiten in Gold, Silber und Kupfer verwendet wurde (und wird! Ich sah es in Katkahi). Wir haben in Indien den sehr primitiven Federflügel einmal im Rgveda bezeugt (Zimmer 248), also für Kupfer-Bronze. Wir haben in Indien Schlauchgebläse: kleine Ziegen- (Nilgiri) und grosse Büffel-häute (Kumaon); die kleinen kennen wir in ganz Nordasien und in Nordafrika; sie sind nach allgemeiner Ansicht älter als die Holzschalengebläse, also ebenfalls der Kupfer-Bronze-zeit zuzuweisen. Es fehlt in Indien das Stempelgebläse SO-Asiens und das Tonschalengebläse des mittleren Afrika. Schlauch- und Holzschalengebläse

dürften beide mit der Bronzezeit, also über die Induskultur nach Indien gelangt sein, und wohl annähernd gleichzeitig nach Ägypten und dem übrigen Afrika. Die verschiedenen versuchten Stammbäume der Gebläseformen nützen uns also für die Eisenzeit Indiens nichts.

Auch die Form der Eisengewinnungsöfen gibt uns keinen Anhalt, den Weg und die Zeit des Eisens in Indien zu bestimmen. In Nordeuropa hat man ganz primitive Schmelzgruben, und dabei wissen wir, dass hier die Kupfer- wie die Eisenzeit spät anfängt! Gebläse hat man dort vielleicht gar keine gehabt, ebenso wenig wie in Amerika (Bomann 546 ff.). Die Primitivität ist hier also Verarmung. Ebenso kann es also auch mit der Primitivität in manchen Teilen Afrikas sein; das aller Primitivste ist wohl der Ofen der Wagaria am Viktoriasee, der nur aus Ringen von Blättern besteht (Buschan 2, II, Abb. 466). Es gibt in Afrika aber auch wesentlich bessere und kompliziertere Öfen als die der Asûr, und es gibt in Indien ebenfalls verschiedene Arten von Öfen. Es ist wohl anzunehmen, dass die Eisengewinnungsöfen wenigstens teilweise nicht denselben Typ hatten wie die Kupfergewinnungsöfen, da Eisen reduziert, Kupfer aber geschmolzen wurde. Ehe wir da nicht die Verfahren in Vorderasien näher kennen (ich weiss keine ergologische Behandlung des Themas aus diesem Gebiet), ist für die anderen Gebiete ein Stammbaum nicht zu rekonstruieren.

Bleibt noch die Frage der Ārya: haben die Verfasser des R̥gveda Eisen gekannt? Es gibt das Wort *ayas*, das Metall, aus dem Waffen und Geräte der vedischen Ārya geschmiedet wurden. Die Etymologie — kann man einwenden — besagt so wenig wie die ägyptische Bezeichnung, nämlich nur Metall (Montelius 297). Dabei dürfte es sich um Bronze oder Kupfer handeln. Erst in etwas jüngerer Litteratur tritt das „dunkle *ayas*“, vermutlich Eisen, daneben (Zimmer 54). *Ayas* entspricht dann etymologisch und sachlich dem lat. *aes*. Wenn im Veda erz-gespitzte Pfeile genannt werden, so kann Zimmer (52) auf bronzene bei Homer hinweisen, und in der Induskultur (Marshall II, 481), in Belutschistan (Mitra 286) und am Altai (Radloff) gibt es solche ebenfalls, also im Quellgebiet der nach Indien gelangten Bronzekultur. Und auch ein Radbeschlag (Zimmer 248) aus Erz, wie er im Veda genannt wird, ist vorstellbar; man denke an die Wagenmodelle der nordischen Bronzezeit. Dies aber wären die Dinge, bei denen man noch am ehesten *ayas* als Eisen deuten zu müssen meinen könnte, und auf Grund dessen ein Hostmann *ayas* als Eisen deutet, er, der überhaupt die Eisenzeit nicht als jünger als die Bronzezeit anerkennen will, auch nicht in Europa.

Nach all dem wird man die indische Eisenzeit, ohne eine ältere südindische abzusondern, von der vorderasiatischen ableiten, und zwar kurz nach dem Einbruch der Ārya nach Indien, vielleicht aber auch gleichzeitig, denn die Ārya sind durch das vorderasiatische Eisengebiet hindurchgezogen, haben es — wie jener *Tuśratta* im Mitannireich — schon mehrere Jahrhunderte, bevor sie Indien erreichten, gekannt — und doch nicht übernommen. Also könnte die Eisenkultur auch schon kurz vor ihnen bis nach Indien gelangt sein. So unklar dies im Einzelnen auch ist, es passt ungefähr in die Chronologie der Megalithen, der Sprachgeschichte, der Urnen, der indischen Kupferzeit — und es spricht einstweilen, soweit ich sehe, nichts dagegen.

Die Bedeutung des Beginnes der Eisenkultur ist nicht zu unterschätzen! Sie bedeutet den Einbruch der Massenhaftigkeit! Nordische Eisengräberfelder sind so massenhaft und so arm — ganz im Gegensatz zu den Bronzegräbern — dass man es kaum versteht, wie diese Massen von Bewohnern bei einander gehockt haben. Radloff schildert: wie die riesigen Gräber mit Steinsetzungen der Bronzezeit in seinem Altai-gebiet abgelöst werden von den armen kleinen Gräbern der Eisenzeit. Und Mehrhard (27 f.) ergänzt: wie in den Bronzegräbern selten mehr als 5, in den Eisengräbern bis zu 200 Bestattungen stattfanden, wie man nur kleine Miniaturen der alten üblichen Grabbeigaben mitgab. Verarmung und Massenhaftigkeit — das ist das Zeichen der

neuen Zeit. Ganze Stämme werden als Schmiedesklaven unterworfen, herabgedrückt, um die Bewaffnung grösserer Heere möglich zu machen. Die Eisenwaffen sind billiger als Bronze. Eine Pfeilspitze aus Eisen schmieden, dauert etwa 20 Minuten; sie aus Kupfer giessen, ist umständlicher. Kupfer ist weicher als Eisen, lässt sich (ebenso wie Bronze) nicht schärfen. Mag ein Bronzeschwert härter als ein eisernes sein (Montelius 322); es ist mehr zum Stechen, nicht so gut zum Hauen geeignet, weil alles Gussmetall leicht bricht. Es ist nicht so elastisch und scharf wie das aus Schmiedeeisen. Und Eisenerz findet sich viel häufiger als Kupfer, geschweige Zinn. So ist die Eisenzeit den Ästheten weniger erfreulich als die Bronzezeit — sie war es auch den Griechen — aber sie ist historisch von der allergrössten Bedeutung! Die Völkerbewegungen um die Indogermanen herum begannen mit Bronze, endeten mit Eisen. An die Stelle des heroischen Einzelkampfes tritt der Kampf geschlossener Heeresformationen.

f) Zur Megalithenfrage

Kein Reisebericht über Chotanagpur kommt um die leidige Megalithfrage herum! Die alten und die neuen Asûr-gräber müssen irgendwie in die Geschichte eingeordnet werden — und gerade die alten Asûrgräber und ihr Verhältnis zu denen der Munda ist wohl ein Brennpunkt in dieser Hinsicht. Hinzukommt, dass es bisher kein Megalithdenkmal Indiens gibt, das sich als vor-eisenzeitlich nachweisen liesse. Fraglich ist bisher nur das Alter der Eisenzeit, vor allem in Südindien. Einheitlich aber ist die Stellungnahme der Forschung in Bezug auf die süd-indischen Megalithgräber; sie hängen mit dem östlichen Mittelmeergebiet zweifellos zusammen.

a) die alten Megalithen

In Südindien handelt es sich meist um versenkte Steinkistengräber, die von einem tumulus bedeckt und von einem Steinkreis umgeben waren. Vor 50—60 Jahren war es Mode unter den englischen Beamten, sie aufzufinden und auszugraben — seit dem ist wenig darüber gearbeitet, und so sind die alten Beschreibungen der Zeit entsprechend dürftig und ungenau. Immerhin kann man als Grundtyp obiges Grab ansehen, und zwar ist die eine Schmalseite der Kiste entweder offengelassen, oder in den Verschlussstein der einen Seite ist ein Loch gebrochen, das sog. „Seelenloch“ des vorderen Orient. Gerade sein Vorkommen in beiden Gebieten spricht für direkten Zusammenhang (Wilcke 17). Auch die sog. Schalensteine von Steinringen Nagpurs (Rivett Carnac 3,3) ähneln auffallend denen in Nordeuropa, und die schalenartigen Ornamente auf Felsblöcken in Kumaon (ib. 15) bilden das Bindeglied am Nordrand Indiens (Wilcke 18 f; 50) — zugleich gibt es in Kumaon auch alte Eisengewinnung.

Diese Gräber gibt es nun in verschiedenster Form: eines oder zwei der Elemente können wegfallen. Einige sind ohne tumulus — wobei oft die Möglichkeit besteht, dass der Regen ihn weggewaschen hat. Oder der Steinkreis fällt weg; oder statt der Kiste hat man nur eine Deckplatte — und die Asche, resp. die Reste der verbrannten Knochen des Toten hat man dann in einer Urne ein paar Fuss unter dieser Platte beigesetzt, z.B. in Mysore (Mitra 357). Deswegen kann man die alten Asûrgräber: eine Platte, darunter die Urne, als eine am Nordrande des südindischen Megalithgräbergebietes liegende, etwas verkümmerte, aber noch zu diesem trotz aller Mannigfaltigkeit relativ einheitlichen Gebiet hinzugehörnde Form ansehen. Durchaus ähnlich sind die in Wynaad (Cammiade 183 f.), in denen Perlen von der Art der Asûrgräberbeigaben gefunden wurden.

Dies Gebiet umfasst eigentlich ganz Südindien: Nilgiri, Travancore, Malabar, Cochin, Tinne-

vely, Madras, Pulneyhills, Coimbatore, Salem, Nord- und Süd-Arcot, Chingleput, Bangalore, Coorg, Anantpur, Bellary, Karnul (Mitra 320 f.). Es gibt sie nach Mitra nicht im Narbadâ-Tapti-Tal (ib. 344), angeblich (334) nicht in NW-Indien, Zentral-Indien, Gangestal. Es gibt aber viele tumuli mit Steinringen in Mirzapur (Smith 4,95), in der ganzen Nagpur-Provinz (s.o. Steinwerkzeuge) und z.B. einen Steinkreis der „Kol“ beim Pretsilâ bei Gayâ (Gayâ District Gazetteer 71), den ich leider vergeblich gesucht habe, als ich dort war. Er mag wie so mancher andere beim Wegebauen benutzt worden sein. Steinringe mit Steinkistengräbern sind bei Jaypur in Rajputana bezeugt (Carlleyle) und in Kaschmir (Proc. ASB 1870, 7 f.), im Almora Dt. (IBORS VI, 366) und im Peshavar Dt. (IASB 39, 1870, I. 58 f.). Ferguson nennt zwei in Westindien (Mitra 346), es gibt einen in Gujerat (Ind. Ant. III, 53), einen Dolmen im Bhandara Dt.; und Steinkreise in Dardistan (Buschan II, 476) sorgen für den Anschluss Indiens nach Norden. Man kann schliesslich auf Lauriya Nandangarh (Mitra 304) verweisen: hier sind tumuli, in denen ein riesiger Holzpfosten steckte; Bloch hat sie für vedisch erklärt, aber die in dem geöffneten Grabe gefundene Golplatte einer Muttergottheit hat nichts Vedisch-Âryisches an sich, sondern gehört zur älteren Gangeskultur. Auf der Deckplatte einer Grabkiste im tumulus aufrechtstehend ist ein 4 Fuss hoher linga-artiger Steinpfosten einmal in den Nilgiri gefunden worden (Walhouse 275). 3 oder mehr aufrechtstehende pyramidenförmige Steinsäulen über dem Deckel der Steinkiste im Innern von Grabhügeln fand man bei Tiflis, und Wilcke (130 f.) vergleicht sie mit ähnlichen Megalithen im Mittelmeergebiet.

Menhire, Gedenksteine, eine andere Gruppe der Megalithen, sind für Bihar, Gayâ-district usw., also zumindest am Rande der Gangesebene gemeldet (Dalton IASB 1873, I, 118 f.); auch sie sind in Südindien (Buschan II, 532; Ind. Ant. II, 86; Mitra 357) und überhaupt im ganzen Megalithgebiet Eurasiens verbreitet.

Was ihre Zeitbestimmung betrifft: es sind fast keine Megalithen Indiens bekannt, in denen steinzeitliche Geräte gefunden worden wären. Was Smith (4,95) zusammenstellt, beruht entweder auf höchst oberflächlichen Berichten, wie z.B. Carlleyle, oder es handelt sich um Steinbeile und flint-flakes, die z.B. in Coimbatore mit Eisengerät zusammen in Megalithgräbern (Mitra 352) gefunden wurden. Oder es wurden Steinmörser und Mahlsteine, übliches Küchengeschirr als Grabbeigaben gefunden (Mitra 361 ff.), das heute noch „steinzeitlich“ in Indien ist. Ebenso ist keine Kupferzeitlichkeit von Megalithgräbern nachweisbar. Dass Kupferschmuck und Kupfertöpfe in ihnen gelegentlich vorkommen (Mitra 320 u.ö.), spricht nicht dagegen: diese Dinge sind erst in der Eisenzeit dorthin gelangt. Nun gibt es auch einige südindische Megalith-gräber, in denen keine Eisengeräte gefunden sind (Mitra 355: Karnul; Ind. Ant. I, 149: Kistnagebiet); aber die Gräber ohne und mit Eisenfunden sind auch dort so ähnlich, dass man einen grundlegenden zeitlichen Unterschied nicht annehmen kann.

Man hat die Megalithen für die Elliot-Smith-sche Theorie verwendet, dass sie mit einer „erythräischen“ Kultur von Ägypten auf dem Seewege nach Südindien gelangt seien, im Zusammenhang mit einem Sonnenkult (Mitra; Shoovert 347). Aber gerade vom Sonnenkult ist in diesen Gräbern nichts nachweisbar (Heine Geldern, I, 314). Es gibt in der südindischen Megalithkultur auch keine Spur von Einbalsamierung der Leichen, die doch für den ägyptischen Totenkult wesentlich ist (Longhurst, zit. Mitra 349 f.); es gab im alten Indien Spuren von Mumifizierung, aber nur äusserst selten, ohne Verbindung mit Megalithgräbern, und erst eisenzeitlich (Lewin). Gerade das Seelenloch ist in Palästina-Kaukasus-Persien oft belegt: das spricht dafür, dass die Megalithgräber auf dem Landweg von da nach Südindien gelangt sind, und zwar lange Zeit, nachdem die prähistorischen Megalithgräber Ägyptens bereits zu den Mastabas entwickelt worden waren.

Daher besteht Heine-Gelderns oben zitiertes Urteil, dass nur eisenzeitliche Megalithen in Indien bezeugt sind, zu Recht — und diese Tatsache muss man fest im Auge behalten. Sollten wirklich einige (es ist bei Smith noch nicht ein Dutzend gegen 2000 eisenzeitliche!) sicher als steinzeitlich bezeugt sein, so wären sie eben einer Übergangszeit zuzuweisen. Es mögen Stämme, die noch steinzeitlich waren, die Megalithgräber übernommen haben, ohne sofort in die Eisenzeit überzutreten. Aber sicher scheint mir kein einziger Fall!

Schwieriger ist die Frage, ob wirklich von einer einzigen Megalithgräberschicht in Indien gesprochen werden kann, oder ob die Verschiedenheit der Typen auf verschiedene Wellen von Megalithkulturen zu schliessen erlaubt, resp. zwingt. Ich wage darüber noch nicht zu urteilen; aber jedenfalls wären alle derartigen Wellen eisenzeitlich.

Also: die Ârya haben die Megalithen nicht aus NW mitgebracht. Aber auch nicht die Induskultur, und nicht die Dravidas Südindiens (gegen Ferguson bei Mitra 337) mit ihrer neolithischen Walzenbeil-kultur (Heine Geldern I 313). Also bleiben einstweilen die Asûr mit der Eisenkultur, wenn man die Megalithen überhaupt mit einer sonst bislang charakterisierbaren Schicht in Beziehung setzen will. Sie kamen aus NW. In Nordindien spaltete sich ein Zweig nach Osten, nach Kumaon, zum Dhaula- und Mainagiri und nach Chota-Nagpur ab, der andere ging nach Südindien, immer den Gebirgen folgend. Es sei hier auf die Kleinigkeit hingewiesen: in Salem sind in solchen Gräbern kleine runde Plättchen aus gebranntem Lehm oder Ton von 3-4 cm. Durchmesser und $\frac{3}{4}$ cm. Stärke gefunden worden (Ind. Ant. II, 87, mit Abb.). Genau solche Plättchen fand ich öfter in Asûrstätten (nicht Gräbern), einige sind im St. Johns Museum in Ranchi. Ghosh fand sie auch bei Felsbildern (pl. XV, 10-11). Und Perlen der Art der Asûrgräber sind auch in Steinkistengräbern Hyderabad und des Kistna Dt.s gefunden zusammen mit einem Eisendolch usw. (Beck 166 f.).

In Chota-Nagpur treten neben die Asûrgrabplatten die (jüngeren) Mundagrabsdolmen. Die Munda (auch Ho und Kol: Dalton IASB 1873, I, 112 ff.) legen die Grabplatten auf vier Klötze (wie manchmal auch die Asûr in alter Zeit!), vergraben darunter den Topf mit den verbrannten Gebeinsresten, wie es auch in Südindien geschieht. Die Asûrgräber haben grössere Urnen, die alle Knochen enthielten (Mitra 307 nach Roy), nur: in Hyderabad (also im Norden des südindischen Megalithgräbergebietes) kamen in Steinkistengräbern sogar Bestattungen in Hockerstellung mit Eisengeräten und Lapis Lazuli-Perlen, und nicht weit davon Brandurnengräber vor (Mitra 363), so ist die Anomalie der Asûr nicht ganz alleinstehend. Die Munda-dolmen werden als „Haus“ der Toten aufgefasst (Mitra 307 nach Roy), das ist also eine Vorstellung, die durchaus auch auf die südindischen Gräber zu passen scheint. Wie auch auf die europäischen Megalithgräber (s.u. Hausurnen), und auch die vedischen Ârya sprechen vom „Haus aus Lehm“ (Mitra 303), wobei mir aber unklar ist, ob sie Erdgräber, Urnen oder Ziegelgebilde gemeint haben.

Die Munda haben ausser diesen Gräbern und ihren häufigen Menhiren noch die sog. Dissolithen (Heine Geldern I, 291 nach Perry), d.i. ein niedriger Dolmen (ganz nach Art ihrer Gräber, nur sind die Deckplatten nicht so gross) als Sitz, daneben ein Menhir als Rückenlehne. Diese Dissolithen wurden als „Geistersitze“ (Dalton s.o.; Heine Geldern I, 290) errichtet, d.h. als Stätte, wo der Mensch mit seinen Ahnen in Verbindung treten kann, wenn er etwa ihren Rat braucht. Diese Dissolithen sind nicht in Südindien oder im Westen gebräuchlich, wohl aber weiter östlich ungemein verbreitet. Heine Geldern hat diesen Megalithtyp über die Khasi, Nâga, und Kuki-Tschin-stämme Assams bis nach Nias hin verfolgt. Bei diesen hinterindischen Stämmen sind diese Dolmen keine Gräber, wohl aber haben z.B. die Khasi kleine Steinkisten als Behälter ihrer Aschenurnen, die zugleich als Sitze für Dorfversammlungen dienen (Mitra 344 f.),

sind Steinkisten in Nias Behälter für Schädel der Toten (Buschan II, 929), haben die anderen Nâgastämme usw. in Hinterindien Menhire oder andere Megalithen (Mitra 333 f.), und Megalithen lassen sich bis zu den Osterinseln verfolgen.

Auf Grund solchen Materials, ferner, weil die Mundasprachen den austroasiatischen verwandt sind, und weil die Schulter- und Vierkantbeile diesem vorderindischen Gebiet entsprechen, aber aus Hinterindien stammen, weist Heine Geldern diesen Megalithtyp eben dem austrosiatischen Element der Mundavölker zu; behandelt dies als *ein* Element der in Indien erst entwickelten Munda-kultur, und zwar müsste diese Kulturwelle zwischen 2500 und 1200 v. Chr. nach Indien gekommen sein, bevor die Ârya das Gangesland erfüllten, und zwar stiess sie in Indien auf die Kupferkultur, an der ihre Steinkultur zerbrach; die Steinbeile sind nicht so weit nach Westen vorgedrungen wie die Sprachen dieser Bewegung. Es könnten auch mehrere Wellen von Osten nach Indien gelangt sein (Heine Geldern I, III).

Ich bin durchaus nicht Fachmann auf diesem Gebiet, aber in den Mundagräbern sind keine Beile dieses östlichen Typs gefunden worden, wenigstens bisher, und es scheint mir äusserst merkwürdig, dass — wie Heine Geldern zugibt (I, 312) — keine Megalithgräber Indiens sich als vor-eisenzeitlich nachweisen lassen, also auch die Mundagräber nicht. Demnach wären zur „Eisenzeit“ die ersten Megalithgräber von NW her, und gleichzeitig der Megalithstrom von Osten nach Chota Nagpur gekommen. Hier wäre dann als Ausgleich zwischen der Asûr-grabplatte und dem Dissolithen das Munda-Dolmengrab entstanden. Darf man die Frage aufwerfen: ist es da nicht ebensogut möglich, dass die Munda erst in Indien die Dissolithen aus den von NW gekommenen Megalithgräbern entwickelt haben, und dass dies Kulturelement dann von ihnen aus innerhalb der austroasiatischen Kultur nach Osten zurückgeflutet ist? Spricht nicht auch folgende Einzelheit für Wanderung von Indien nach Assam: in Hyderabad stehen „häufig“ je zwei Steinsäulen im Norden und Süden des Grabes (Mitra 361), und ein ähnliches Motiv: ebendort sind die Kopf- und Fussplatten, d.h. die Steinplatten, die aufrecht stehend die beiden Enden der Grabkiste ausmachen, mehrere Fuss länger als die anderen Steinplatten, stehen also hoch über die Deckplatte hinaus — freilich immer noch unterirdisch (Mitra 362 f.). Das ist ein ähnlicher Baugedanke, als wenn in Nias ein Sitz so gebaut ist, dass die Deckplatte auf kleinen Klötzen ruht, an jedem Ende aber ein hoher Obelisk statt des einen Rückenlehnen-Menhirs errichtet wird (Heine Geldern I, 289). In sibirischen Kurganen ist diese Form wohl zuerst belegt (Strykowski 356). Phallusartige Steine fand man in noch undatierten Gräbern Anatoliens, die aber keine Megalithgräber sind. Auch das türkische Grab hat noch die Steinkiste mit den beiden Säulen am Kopf- und Fussende. Und noch andere Megalithen (Trilithen, Steinhaufen, Pyramiden, gabelförmige Opferpfosten, Steinkreise, tumuli, Plattformen) sind Hinter- und Vorder-Indien und nicht nur Chota-Nagpur gemeinsam, sind also nicht nur mit der austroasiatischen Welle in Verbindung zu bringen.

Die Megalithen Hinterindiens müssten mit der austronesischen Kulturwelle aus SW-China nach Hinterindien gekommen sein (ich weiss nicht, ob sich das belegen lässt), und man müsste diese dann weiter etwa vom Altai und den vorderasiatischen Megalithen her ableiten. Nach Japan z.B. sollen Dolmen in Tumuli mit der Eisenzeit (um 400 v. Chr.?) gekommen sein (Buschan II, 661). Am Altai sind sie noch kupferzeitlich (Radloff); lässt sich das mit den Austronesiern und Hinterindien vereinigen? Mir scheint dies etwas umständlich, aber freilich ist der Verlauf der Geschichte nicht gradlinig und nicht einfach. Und auch die Chronologie macht Schwierigkeiten. Die Munda kamen spätestens 1200 v. Chr. nach Indien, die Megalithgräber am Altai sind aber nicht wesentlich älter. Für den Weg von dort nach Hinterindien und dann nach Vor-

derindien muss man sich aber doch wohl eine Zeit von mehreren Jahrhunderten denken. Oder sollte man auch die Asûr-gräber von Osten ableiten, und zwischen der ost- und südindischen Gruppe von Megalithen gar keine Verbindung bestehen lassen? Aber die Munda geben doch die Asûr als ältere Bewohner Chota-Nagpurs an und behaupten, die Asûr-gräber wären älter als ihre. Es gibt wohl keinen eindeutigen Beweis in diesem Gebiet, es fehlt vor allem an guten Ausgrabungen alter Munda- und Asûr-gräber.

b) *heutige Megalithen*

1) der Primitiven

Leider wird diese Frage durch Betrachtung heutiger Grabriten nur noch verwirrt! Die heutigen Asûrgräber muss man wohl als eine Anpassung an die der Birhor und Korwa (Driver 28) auffassen, teilweise bedingt durch das Fehlen passenden Materials und die Verarmung. Die Lateritsteine, die sie heute auf ihre Gräber legen, finden sie leicht. Und der Mundafriedhof bei Aonratoli zeigte ein Mundagrab, das den Asûrgräbern sehr ähnlich sah. Die dabei stehenden Gedenksteine wie z.B. am Oraonfriedhof bei Ranchi hatten ebenfalls die Dissolithen ohne Klötze. Also Degeneration auf der ganzen Linie — und das ist durchaus verständlich und ist in Südindien ebenso. Freilich berichtet noch Dalton im Lohardaga Dt. von einem Riesen-Mundafriedhof mit 7360 Gräbern von 9 umliegenden Dörfern gemeinsam benutzt (IASB 1873, I, 116 mit Abb.). Dalton berechnet bei gleichbleibenden Sterblichkeitsverhältnissen eine Benutzung durch 1-2000 Jahre. Das Hauptgebiet der Munda-friedhöfe liegt aber weiter östlich (ib. 119).

Dicht dabei liegt das Gebiet der Bhumij, von denen Risley (I, 126) berichtet, dass sie aufrechte Steine für den Dorfgründer, flachliegende für gewöhnliche Dorfgenossen errichten (s.o. Asûr-friedhöfe!). Von den Baiga berichtet Russell (II, 83) dass sie eine Erdplattform mit einem Stein darauf als Sitz des Toten erbauen, der in Notzeiten verehrt wird. Das ist dieselbe Sitte wie die bei den Angami Nâga (Mitra 334) und den Kol in Singbhum (Heine Geldern I, 290). Die Kol in CP errichten eine Grabplatte mit Gedenkstein an sichtbarer Stelle ausserhalb des Dorfes (Russell III, 514), während die Ho in Singbhum ihre Gräber nach Munda-art errichten: Dalton (ib. 112) berichtet von einer Grabplatte, deren Herbeischaffung über 3,4 Meilen 3 Monate erforderte. Von den Kol sah er dort einen Friedhof mit 3-400 Platten (ib. 114). Die Gond errichteten bis 8 Fuss hohe Menhire als Gedenksteine, und fortgewanderte Familien besuchen derartige Steine im Dorf ihrer Ahnen (Russell III, 93); manchmal wird ein kleiner Stein als Sitz für den Toten davorgestellt; der Tote wohnt im Menhir, und der wird deshalb mit ghee und Öl usw. gesalbt, und Schweineopfer werden ihm dargebracht. Man glaubt: wenn der Stein wächst, stirbt die Familie aus. Oder man errichtet Steinhaufen, manchmal mit einem Pfosten auf der Spitze, und Vorübergehende werfen neue Steine drauf; das tat man besonders bei solchen, die durch Krankheiten verstorben sind. Längs der Strassen in Chota Nagpur z.B. zwischen Samtoli und Rengarih, sieht man häufig Menhire mit modernen Hindi-inschriften von katholischen Munda. Von einem wurde mir erzählt, er ist für einen Beamten eines rājâ erbaut worden, der als Katholik seine Glaubensgenossen unterdrückte. Er wurde von den Missionaren in Samtoli deswegen zur Rede gestellt, versprach Besserung, beichtete, zahlte 5 Rs. für die Mission, kehrte zurück und starb eines seligen Todes. Auch die Koyi, die Eisenschmiede, haben noch Gräber mit Platte und Menhir, an dessen Spitze sie einen Kuhschwanz binden; vorübergehende Wanderer legen etwas Tabak auf den Menhir (Thurston IV, 55).

Über die Menhir-reihen und Dolmen der hinterindischen Khasi, Nâga usw. berichtet Mitra (333 f.), ebenso über die häufigen Reste südindischer Gräber, der Irula und Male Ariyan (tumulus mit Steinring). Von den letzteren berichtet Walhouse 1875 noch, dass sie in Grabkisten aus Steinplatten einen länglichen Stein als Repräsentant der Leiche legen und mit Opfern verehren. Von den Kurumbar in den Nilgiri berichtet er noch ähnliches, während Thurston keine Steine bei ihren Bestattungen kennt, wohl aber auf ihre Tempel hinweist: Steinwälle, deren Innenhof mit Dolmen-artigen Schreinen zur Erinnerung an Grosse ausgefüllt ist. Der Tempel besteht aus einer Art niedrigem mantapa mit kleinen Schreinen darin (Mitra 330). Die Kurumbar sollen ferner Menhire mit Reliefs ihrer Helden (Virakal) errichtet haben: Zwei kämpfende Reiter, ein Tigerkämpfer, neben dem sein Pferd steht, wurden von Brecks (pl.57 f.) abgebildet. Die Kota derselben Gegend haben ähnliche Tempel in Steinringen (Jagor gibt Abb.), und auch die berühmten Dome der Toda der Nilgiri und die Büffel-hürden-steinmauern dürften in diesen Zusammenhang gehören. In Südindien sieht man häufig Häuser, deren Pfosten nicht nur, sondern deren Wände aus hohen, behauenen Granitplatten bestehen (Abb. Frobenius 3, Tfl. 14), wie auch Gartenzäune aus solchem Material gebaut werden. Vielleicht gehören auch die aus dem anstehenden Gestein geschnittenen Laterit-„ziegel“ (Frobenius 3, Tfl. 5) in diesen Megalithkreis.

Zu den Megalithen gehört ferner die Gruppe der Holzpfosten; sie sind ein Ersatz für Steinpfosten (Crooke, Rel. 325). Steinpfosten mit turbanartigem Aufsatz bildet Dalton (a. a. O. 117) von den Munda ab und berichtet, dass sie denen der Khasi ähnlich sind; danach Neuville mit Lit. Von den Santal in den Rajmahal-hills gibt Cassel (II, 421) die Abb. einer Säule (Holz oder Stein?) mit einem primitiven Kopf als Aufsatz. Derartige Götterfiguren gibt es bis zum Ob -und auch im prädynastischen Ägypten (IPEK 1926, Tfl. 25); sie gehören wohl mit den grossen Steinphalli mit Kopf in Abessinien (Jensen 1,412) und dem mukha-linga Śivas (s. u.) zusammen.

Einen Holzpfosten mit abgesetzter Spitze sah ich mitten im Asûr-tank in Sisai. Der phalusartige Pfosten gilt als der Gatte der Wassergöttin; vermählt man nicht den Teich mit einem Gatten, so ist sein Wasser nicht süß, durstlöschend oder fruchtbar (Crooke Rel. 64); ähnliche Sitten kennt man in Assam (Hutton 1929,2). Und durchaus dieselbe Form verwenden die Oraon (ich sah es bei Musgudri) zu palisadenartigen Einfassungen der Dorfbrunnen, wobei die Pfosten mit sindûr betupft werden. Auch die Brunnen müssen verheiratet werden: Crooke (ib.). Manchmal nimmt man Stein statt der Holzpfosten; solche Pfosten stellt man auch in die Mitte von Dreschplätzen (ib. 270), oder man nimmt sie als Opferpfosten für die grossen Büffelopfer wie vor dem Durgatempel in Jashpurnagar (oder stammt dies etwa vom vedischen Opferpfosten und innerasiatischen Pferdepfosten?). Die Kurku schnitzen Holzpfosten mit roher Darstellung des Verstorbenen: ich sah einen im Hause von S. C. Roy. Und die Paharia ritzen auf die Menhir-gedenksteine z. B. einen rohen Bogen für einen Jäger, eine Trommel für einen Musiker (Roy, IBORS I, 237). Von den Oraon sah ich eine Art linga aus Lehm, gut 2 1/2 m. hoch. Man denke auch an die Steinsäulen auf alten Asûr-friedhöfen und die Holzpfosten auf Grenzsteinhaufen im heutigen Asûr-gebiet. Ein Rest dieser Pfosten ist es m. E. auch, wenn die Asûr nicht tanzen, ohne ihre Fahne in die Mitte des Tanzplatzes gepflanzt zu haben; sie haben keine eigentlichen akra, wie sie die höheren Chota-Nagpur-völker haben: einen Kreis von Steinen als Sitz für Dorfversammlungen und einen Stein in der Mitte (Heine Geldern I, 305) -sie haben nur noch den Fahnenstock, sie waren ja ein Wandervolk. Die Koyi haben solche Fahne mit daraufgenähten Figuren der Ahnen; sie wird vor einem grossen Fest in den Dörfern herumgetragen, und dann wird um sie getanzt. An ihrer Stange ist ein Büschel von Yak-haaren, und dazu erzählen sie eine Geschichte,

dass diese Tiere sich an Bäume lehnen und die Jäger, um sie zu fangen, die Bäume fällen — ganz wie es Caesar von den Elchjagden der Germanen schildert (Thurston IV, 62 ff.). Ist das noch eine Erinnerung an Innerasien, von wo ihre Eisenkultur stammt? (s. Abb. 45, 53).

Schliesslich gehört — so merkwürdig das zunächst klingt — wohl auch das Hochzeitsdach dahin (*mandva*), das in den mannigfachsten Formen erscheint, die einmal sorgfältig gesammelt werden sollten. Wesentlich ist dabei nämlich der Mittelpfosten, um den im Gondgebiet und Chota Nagpur das Brautpaar schreiten muss. An ihn werden z. B. bei der Hochzeit christlicher Oraon, die ich in Dumburpath sah, die Stöcke und Spazier-beile der angekommenen Brautgesellschaft gestellt. Es muss ein fruchtbarkeitsbringendes Holz sein; er ist höher als die anderen 8 Pfosten. Um den Mittelpfosten wurde in Jubhipath eine bankartige Erhöhung gemacht, die mit Stroh belegt wird, und auf die die Hochzeitstöpfe gestellt wurden (s. o. Plattform mit Menhir). Einerseits hängt dies Gebäude sicher mit den Stroh-schobern der Chota-Nagpur-kultur zusammen, die meist ebenfalls aus 9 Pfosten bestehen, von denen der mittlere hoch über das Dachgerüst hinausragt und meist (wie alle 9 Pfosten beim Hochzeitsdach) ein paar Zweige mit Laub an der Spitze behält, während er sonst wie alle anderen Pfosten geschält wird. Um ihn wird das Stroh sorgsam herumgelegt, er ist nötig, um den Strohaufen zu halten. Dieser Schober ist nicht mit Pfahlbauten zu verwechseln, die ich als Speicher in Bergdörfern oberhalb Hardwar verwendet sah.

Andererseits ist das Hochzeitsdach der Chota-Nagpur-form durchaus ähnlich der Hütte, die die Santal vor dem Haus des Dorfobersten als Sitz der Ahnen erbauen: ein Erdhaufen, darauf 9 Pfosten mit Giebeldach. Am Mittelpfosten soll ein Tontopf mit Wasser für die Ahnen sein (Abb. bei Buschan, Sitten, Abb. 231; Text S. 183 f.). Und eine dem *mandva* noch ähnlichere Ahnenhütte haben die Tottiyen: je 3 Pfosten auf 2 Seiten tragen das Gebälk; ein Mittelpfosten trägt die Spitze des Grasdaches (ib. Abb. 167). Der Mittelpfosten ist von einer Erd-plattform umgeben; um ihn stellen sie Steine verschiedener Grösse (vgl. Abb. 2, 40).

Eine der Hauptzeremonien bei der Hochzeit ist das Umwandeln des Mittelpfostens des Hochzeitsdaches. Die Kurmi stellen einen längeren männlichen und einen kürzeren weiblichen Pfosten in die Mitte, offenbar als Repräsentant der Ahnen. Die Binjhar haben in der Mitte einen niedrigen Pfosten, auf den sie eine Wurfel als weibliches, einen Dolch als männliches Symbol legen. Bei den Bharwad in Gujerat wird ein Blutstropfen an den Mittelpfosten geschmiert, und er ist an seiner Spitze so skulpiert, dass er die Bhavânî darstellt; er wird nach der Hochzeit in den Fluss geworfen, und, wo er strandet, wird die nächste Stammesversammlung abgehalten: alles deutliche Beziehungen zum Ahnen-megalith-kult (Crooke, Rel. 404 f.). Als eine der ältesten Darstellungen eines solchen Pfostrandaches möchte ich das Relief am Osttorpfeiler des Stûpa von Sanchi anführen, wo ein Baum und davor ein Stein mit dem triratna-symbol statt des Mittelpfostens erscheint, also eine Kultstätte des Baumes der Erkenntnis und des Steines des Buddha, auf den ich noch zurückkommen werde. Das Hochzeitsdach ist also ein Schattendach um einen Ahnen-Pfosten herum.

2) im Hinduismus

Die Megalithkisten Südindiens sind teilweise nicht als Gräber, sondern als Tempel benutzt. Sie sind dann immer mit Reliefs bedeckt, unter denen z. B. der Basaba-Bulle ein ziemlich junges Datum beweist, z. B. Ind. Ant. II, 275 (Abb. bei Brecks). Einen Schrein aus grossen Steinplatten für Thakurdeo (s. o.) sah ich bei Bhubanesvar. Dieser Typ hat sich über ganz Indien erhalten.

Der grosse Dolmen in Gujerat (Ind. Ant. III, 53) dürfte auch ein Tempel sein. Er besteht aus zwei Teilen, einer Steinkiste und einem Tisch davor, den man als Eingang zu megalithischen Gräbern, wie sie in Europa zum Ganggrab ausgebildet wurden, zu deuten hat. Die beiden Teile sind aber, wenn man sie mit den Augen der hinduistischen Tempel-architekten ansieht: Allerheiligstes (garbha) und Vorhalle (Mantapa). So gehen diese beiden Grundelemente des allgemein indischen Tempels auf megalithische Baugedanken zurück (vgl. Coomarasvamin 52, 88, 109; vgl. ERE XI, 29; so: Longhurst bei Diez, Die Kunst Indiens, Postdam o. J. S. 57). Ähnlich lässt Strygowski (147) die christliche Krypta aus dem Megalithgrab hervorgehen.

In Vijayanagara wurde mir dieses deutlich: dort ist die Zella noch aus Granitplatten, der grossartige Aufbau darüber aber aus Ziegeln gebaut: er entspricht dem tumulus über dem Steinkistengrab. Und zwar ist auch der Sinn des Allerheiligsten durchaus der alte geblieben: es ist die Wohnung des Gottes, und der Gott ist ein Stein: seine Wohnung ist die Höhle, unterirdisch oder im Berg. Das vimāna, der hohe Aufbau über dem Allerheiligsten, der tumulus in monumentaler Ausgestaltung, ist gedanklich der Weltberg Meru, der zugleich ein kosmisches lingam ist: echt megalithischer Sinngehalt. Der Gott thront noch heute in absoluter Finsterniss. Mit altertümlichen Öllämpchen wird seine Höhle erleuchtet, wenn sein Dienst verrichtet wird, wenn er gebadet und gesalbt, gekleidet und gespeist usw. Das alles lebt noch.

Viele Tempel Indiens sind in der Tat mehr oder weniger unterirdisch, z. B. der Pātāleśvar-tempel in Poona, d. h. der des Śiva als des Herren der Unterwelt, der im flachen Land dasselbe ist wie die Felsentempel dicht dabei. Der freistehende oberirdische Mātangeśvar-tempel in Kanchi hat durchaus die Form eines der Höhlentempel etwa von Badami. Der Śiva-tempel in Vijayanagara war unterirdisch — aber auch er (wie der in Poona) hatte einen offenen Hof davor. Der Tempel ist mit seinem Dach heute in Erdbodenhöhe, der Hof dementsprechend tief gelegt. Und so wirken alle die berühmten südindische Tempel mit ihren flachen schmucklosen Dächern und dem starken Gegensatz: unter diesen Dächern die riesigen düsteren Hallen mit den phantastischen, figurenüberladenen Säulen — das wirkt ganz wie die Höhlentempel. Man sieht dies besonders deutlich, wenn man in Trichinopoly von oben auf den Bergtempel herabsieht, oder in Madura vom Gopura. In Nordindien ist etwa der berühmte 'Unsterbliche Baum' im unterirdischen Tempel des Forts von Allahabad ein solcher Höhlentempel, und die Höhle der Vindhya-vāsinī ist durch einen kleinen pavillonartigen Aufbau davor geschützt, dass der Fuss eines Sterblichen den Boden über der Höhle betritt. Der Śiva Mahākāla in Ujjain war unterirdisch (De). Besonders bei Śiva ist die Versenkung des Tempels auch aus einem anderen Grunde verständlich: sein lingam soll in fliessendem Wasser stehen (vgl. Jambukeśvar bei Trichinopoly); daher hat er z. B. in Conjeevaram im Kacchapikeśvartempel ein lingam etwa einen halben Meter in den Boden versenkt für den „Pātāleśvar“: so stehen sie im Grundwasser, dem ewig reinen Wasser. In Bhuvaneśvar, wo die vimāna besonders lingaartig aussehen, hat man mehrere vimāna derartig in den Boden versenkt, dass ihr horizontal-ornamentierter Sockel, der immer das lingam Śivas birgt, ganz im Boden steckt, und nur der kaktusartige vertikal-profilierter Oberbau heraussteht. Auch in Amarkantak ist ein solcher versenkter Pātāleśvar, und davor ein mantapa als eine quadratische offene Säulenhalle, ganz ähnlich dem Hochzeitsdach. Strygowski (Abb. 131) denkt an Holzblockhäuser, was aber zum offenen Hallentyp garnicht passt. Der Kailās-tempel in Ellora ist vielleicht von diesem Höhlengedanken her zu deuten.

Aber freilich: nicht jeder indische Tempel ist unterirdisch oder vom Megalithgrab abzuleiten. Der Kern des Naṭeśvartempels, des grössten von Cidambaram, sind eigentlich zwei kleine Hütten, eine quadratische, eine rechteckige; beide mit Walmdach, eng neben einander

gebaut. Sie sind von den Säulenhallen in riesigem Umfang in moderner Zeit umbaut werden. Ebenso ist der Durgâ-tempel in Jashpurnagar einer grossen Hütte durchaus ähnlich; ein ganz anderer Gedanke als das Höhlengrab. Der grasgedeckte Tempel in Tanjore ist ähnlich: alle diese ohne den Weltenberg-aufbau. Auch die ratha in Mahabalipur sind hierher zu stellen: eine Grundform des Tempelbaus war das himmlische Gefährt des Gottes, mit dem er sich sozusagen auf die Erde herabgelassen hat. Und ich sah noch einen sehr merkwürdigen Tempeltyp in einem vereinzelt Fall: in Mahâvana (bei Mathura) steht gegenüber dem Palast Nandas ein runder Hanumantempel: ein Schrein, umgeben von einem Kranz von 8 Lehmsäulen, die ein konisches Grasdach tragen; das erinnert an den Kurumbartempel oder an die Badaga (Breeks pl. LXXV), oder die megalithischen Steinkreise um Grabkammern herum. Unter dem Tempel ist eine Höhle für einen Sâdhu, ihr Eingang kommt neben dem Tempel hervor. Man steigt auf Stufen in diesen Keller, der gerade unter dem Götterbild ist. Dieser Sâdhu spielt sozusagen Gott (Abb. 46 ff.).

Der Tempel pflegt in Indien wie in Griechenland auf einer Plattform zu stehen, auch das ist ein Element megalithischer Gräber; und vor dem Tempel steht in Indien eine Fahnenstange, und in Südindien daneben regelmässig ein Stein mit Lotusornament, auf dem Blumen und ghee als Opfer dargebracht werden. Bis hierher dürfen Pariah gehen, das Innere des Tempels ist ihnen verboten. Beides sind Reste alten Megalithentums: Grenzzeichen. Ebenso sind in süd-indischen Tempeln manche Säulen mit Stockwerken von Himmeln skulpiert, d. h. sie stellen den Weltberg dar, der im Grunde auch nur ein riesiger Megalith ist. Es ist doch wohl so, dass weder die Ârya noch die Induskultur noch die Austroasiaten Tempel hatten. Also ist es nicht absurd, dass die Kulturwelle der Megalithen den Tempelbau nach Indien gebracht hat, d. h. dass er auf dieser Megalith-grundlage erwachsen ist, wie überhaupt grosse Steinarchitektur und Steinplastik als megalithisch aufgefasst werden kann, und all dies ist in Indien erst eisenzeitlich.

Eine Plattform ohne Tempel ist häufig als Heiligtum für Aiyanar, den südindischen Gott, errichtet; und im Paria-viertel eines Dorfes bei Coimbatore sah ich eine Plattform aus gewachsener Erde mit Steinrelief der 7 Mütter und mit kleinen Lehmhäufchen, die lingams darstellen sollen. Eine grosse, über 1 m. hohe Plattform aus verputzten Ziegeln deutete man mir am Govardhanaberg als Thron, auf dem Kṛṣṇa zu sitzen pflegte, wenn ihm die Hirtinnen vortanzten. Ganz ähnliche „Throne“ sieht man mehrfach in Bhubaneśvar. Und der grosse mit Reliefs geschmückte Thronsockel des Königs von Vijayanagara ist im Grunde nichts anderes. Anderseits erinnert der Thron mit Rückenlehne, auf dem Buddha dargestellt zu werden pflegt, an die Dissolithen, die alten Geister- und Häuptlingssitze.

Der Sockel, auf dem später Buddha-figuren stehen und sitzen, ist in den ältesten Reliefs ohne Figuren dargestellt. Manchmal erscheint auf ihnen ein Paar Fusssohlen (Coomarasvami 33, 48, 50), ein typisch megalithisches Motiv, das man von Norwegen bis Hinterindien (Heine Geldern I, 289) auf Megalithen verfolgen kann, und das in Indien besonders für Buddha und Viṣṇu bezeichnend ist. Ich sah z. B. runde, gemauerte, verputzte Gedenksteine einen halben Meter hoch, auf deren obere Kreisfläche ein Paar Viṣṇusohlen eingeritzt waren, dicht beim Kṛṣṇa-thron am Govardhana-berg: sie sollen für Verstorbene errichtet sein, sagte man mir. Sie haben also hier ihre „Spuren“ hinterlassen, und in Hinterindien soll man solche Sohlen gerade für solche errichten, die keine Spuren auf dieser Erde, keine Kinder hinterliessen. Der Sockel des Buddha ist also der Sitz, der alte Geistersitz. Die Statue ist eigentlich nichts anderes als die in Stein gearbeitete Erscheinung des Geistes auf seinem Sitz: in Indien aber ist das Steinbild der Gott, oder gar ein Stein ohne plastische Bearbeitung. Der Stein ist aber auch der Altar geworden, und er ist

unser Thron! Altar-ähnliche Steine sieht man überall in Indien, z. B. für Dih-baba in Bihar, die Elementar-dorfgötter. Von ihm sah ich solche weiss gekalkten Steine bei Nalanda (s. Abb. 43).

Die Kulte natürlicher Steine muss man aber deutlich von diesen Menhiren unterscheiden (s. u. Śiva, Devī).

Menhire sind Gedenksteine verschiedenster Formen geworden. In Shergati (20 m. s. v. Gayâ) sah ich eine Reihe von Steinen mit mir unleserlichen Inschriften, teils mit Ritzungen einer stilisierten Hand! Ein Brahmane dort sagte, dass man „jedem“ Hindu solchen Stein aufstellt, aber ich sah derartiges schon nicht mehr in Gayâ; und mein Brahmane in Gayâ sagte, dass er diese Sitte nicht kenne. Die Ritzungen konnte man mir leider nicht erklären. Das Handmotiv kommt im Mittelmeergebiet auf Megalithen vor (Wilcke 148) und blieb in Indien vor allem auf Satî-steinen üblich; Handabdrücke sieht man auch sonst oft auf indischen Wänden. — In Bengal hat man dagegen reich geschnitzte hölzerne Pfosten zum Andenken an Verstorbene mit Nandi's etc. In Südindien aber sind aus den Menhiren vor allem die Schlangen- (Wilke 139 ff.), Helden- und Wittwenverbrennungssteine geworden, meist recht junge Werke, aber in ihrem Stil oft primitiv genug. Dort erhält ein Stein als ‚Verstorbener‘ Speise nach der Verbrennung: dort ist ein Stein der Verbrenner Hariścandra, der Münzen erhält (Sonnerat 77 f.). Auf Menhire gehen wohl letztlich die herrlichen Säulen zurück, auf die Kaiser Aśoka seine Edikte schrieb.

Auf dem jainistischen Khandagiri bei Bhubanesvar steht die „Devasabhâ“: eine Versammlung von lingaartigen, den Orissa-tempeln ähnlichen, meterhohen Steinen. In Poona am Zusammenfluss der beiden Flüsse, an jener heiligen Stelle, stehen Denkmäler, Platten mit kleinen Schreinen darauf, die durchaus an die megalithischen Plattform-gebräuche mancher Centralindischen Primitiven erinnern. Die kleinen Stûpas, die z. B. in Bodhgayâ um den grossen Stûpa herumstehen, gehören ebenfalls hierher. Also alle drei grossen Religionen Indiens haben ähnliche Gebräuche des Megalithzeitalters bis in jüngste Zeiten erhalten (s. Abb. 41—42).

Und auch die gabelförmigen Opferpfosten, die es in Hinter- und Vorderindien (Heine-Geldern I, 283 f.) gibt, sind eigentlich Megalithen. Man möchte sie mit den mondsichelförmigen Aufsätzen des Altars von Knossos (Wilcke 146), mit dem „Trog“ vor den Bison etc., den nicht domestizierten Tieren auf Siegeln der Induskultur (Marshall I, 70) vergleichen. So, wie der Kopf der Ziege im Kalighat-tempel in diese Gabel, die eigentlich ein Mondgehörn ist, gelegt wird, so könnte es auch in Knossos gehandhabt worden sein. Und der Trog der Induskultur lässt daran denken, dass in der Chota-Nagpur-kultur das Opfertier erst frisst, ehe es getötet wird; man könnte ein grosses Tier in diesen niedrigen Gabeln (wenn es keine Tröge sind) nicht töten! Als Gedenkpfosten gibt es unbehauene Stämme, die oben in einer mit Schnitzerei verzierten Astgabel endigen, im Kongogebiet (IPEK 1928. Tfl. I, S. 80).

Zu den Menhiren gehören ferner die hinduistischen Pfosten, die die Hirten in Palamau für ihren Gott Birnâth aufstellen. Ich sah zwei Paare, je einen Gott mit seiner Frau, bei Jairagi. Der rechte ist 15, der linke 12 Jahre alt. Der Gott trägt eine Art Kappe, die Frau einen Stirnschmuck und Sindûrzeichen. Davor lagen Reste von Kohle. Die Figuren sind von Korwa in Laomudhaphath gemacht; sie haben aber keine Figuren der Art für ihren eigenen Kult. Im November kommt der Goala, der selber auf dem Path wohnt, herab und opfert eine Ziege und stellt kleine Tonpferdchen auf, wenn er es im Laufe des Jahres als Gelübde bei Krankheiten seines Viehs versprochen hat. Dies tat aber nur der vor 16 Jahren aus Palamau eingewanderte Goala mit Namen Lochan, der in einem Winkel des mauzha Hutab seine eigenen Weideplätze hat. Der Dorfhirte (Ahir) von Jairagi opfert dem Birnath nur in seinem eigenen Haus ohne solche Pferde. Über diese Birnath-figur in Palamau wird Mr. Archer hoffentlich bald mehr veröffentlichen.

Einstweilen siehe O'Malley 46 f. Birnath soll ein Bhuiya gewesen sein, sagen die Bhuiya, die ihn selber verehren (das bestätigte Pater Cardon; er ist der Gorea der Kharia). Er wird bei den Ahir in Mirzapur nur als Pfofen mit menschlichem Gesicht auf einer Plattform dargestellt (Crooke I, 64), und ähnliche Pfofengötter gibt es im Bhandāra Dt. (ib.). Von den Ahir verzeichnet Russell (II, 32 f.), dass sie um einen Pfofen tanzen, an dem eine Pfauenfeder oder ein weisser Hahn, oder eine Ton-papagei befestigt sind (s. Abb. 44).

In diesen Zusammenhang gehört auch die höchst merkwürdige Darstellung des Asura-königs Kāṃsa, des Onkels Kṛṣṇa's, im sogenannten Gartentempel in Purī, also in Orissa, das dem Gebiet der Chota-Nagpur-kultur direkt benachbart ist. Aussen an der Wand sind moderne, bunt bemalte Reliefs, die unter anderem Kṛṣṇa's Geschichte darstellen. In der Szene, wie er den Kāṃsa totschrägt, ist Kāṃsa als Pfofen mit faunartigem bärtigem Kopf dargestellt. Solche Köpfe kennen wir seit der Gandhārakunst. Mag dieses Relief modern sein, es ist irgendwie von den Menhiren (s. o. Santal!) mit Köpfen, die im Gebiet der Chota-Nagpur-kultur eben vorkommen, beeinflusst; und es ist, wenn man an keine alte Tradition glauben will, zumindest symbolhaft, dass der Künstler sich den Asura-könig als Gottespfosten, als Megalithen vorstellte. Soll man auch den Jagannāth in Purī als Megalith deuten? Er, Subhadrā und Baladeva sind als drei rohe Holzfiguren dargestellt, bunt bemalt; (vgl. Glasenapp, Heilige Stätten Indiens, s. v. Purī; Hastings ERE s. v. Jagannāth) jedes Jahr werden sie neu gemacht und die alten als Reliquien-splitter den Frommen verteilt (s. u. Zerstückelungsmythen). Und doch ist ihre Gestalt ungeheuer altertümlich und ganz unarischr, ganz anders als die feinen Plastiken der hinduistischen Kultur (vgl. Wilcke 131: die griechischen Baityloi; vgl. das „Götzenbild auf einem Holzpfiler“ bei Glasenapp, Indien, 1925, Tfl. 67 aus Bengal und dessen Hinduismus Tfl. 12).

Eine ganz andere Form des Menhir stellen die Grenzsteine dar, die ich im Patna-Museum sah; mittelalterlich mit Reliefs einer Kuh oder dem Würgermotiv. So liesse sich noch vieles anführen — ich habe nur bringen wollen, was mir bei der Reise auffiel.

So will ich über die oft behandelte Ursprungsgeschichte des Stūpa: tumulus mit Steinkreis, hinweggehen. Sanchi liegt herrlich auf einem Hügel, ähnlich Jagayyapeta. Beim Stūpa von Amaravati liegen primitive Steinkreise um den Fuss des Hügels herum. In der Karli-Höhle ist ein Stūpa in dem Caitya, d. h.: in einer Säulenhalle, die wie ein langgezogener Steinkreis anmutet, ist der tumulus: alles unterirdisch! Die Tore von Sanchi sind den alten Trilithen entsprungen (Heine Geldern I, 280), ebenso wie die Torbogen, die als Schaukel, oder als Gerüst für die Waage dienten, auf der die Könige ihre Leiber in Gold aufwogen, das sie den Brahmanen schenkten, oder nur als Tore (z. B. in Bhuvanēśvar, oder in Mathurā am Ghat) mit Glocken, die die Frommen zu Ehren Gottes läuten.

Aber zwei Dinge möchte ich noch vermutungsweise in diesen Zusammenhang bringen: 1) die sogenannte Bazarstrasse, auf der der Gott in seinem Götterwagen beim grossen Fest von Menschen gezogen wird. Sie geht vielleicht auf die alten Versammlungsplätze zurück, die in Nias als gepflasterte Dorfstrassen erscheinen, an deren Seiten die Geistersitze und zugleich Adelsitze der Dorffamilien-häupter entlangstehen (Heine Geldern I, 300). Das fiel mir besonders in Vijayanagara ein, wo längs dieser breiten Strasse schöne Ruinen von Säulenarkaden erhalten sind — alles prachrvoll bewachsen. Man vergleiche das Lied des Khervaijfestes (s. o.), in dem der Weg als Tanzplatz genannt wird, und die gepflasterten Dorfstrassen in Mundadörfern (s. o.).

Und 2) Rajgir. Heine Geldern (I, 280, 294) hebt die Mauern, turmartigen Pyramidenstümpfe, gepflasterten Wege und Treppen in Assam als Megalithen hervor. Man verfolgt im Westen Kyklopenmauern von Kleinasien durch das Mittelmeergebiet bis in das Elsass (Wilcke 116 f.).

Die zyklischen Bauten in Rajgir oder Girivraja, dessen Name derselbe ist wie Kerakair (s.o.), das von dem asura-haften Jarāsandha gebaut ist (s.u.), das am Nordrand des Gebietes der Chota Nagpur-kultur liegt, und durch die Bhumihar irgendwie mit der alten Primitivschicht der Elementargeistepriester verbunden ist, diese grandiose Stadtanlage ist wahrhaft megalithisch! Über die Berge laufen kyklopische Mauern, teilweise breite, gepflasterte Strassen, die als rampenartige Steinsetzungen gebaut zugleich Strassen und Mauern sind. An den steilen Hängen unterhalb dieser Mauern sind Vorpostennester ähnlich den Bänken, die in Assam in diesen Zusammenhang gehören (Heine Geldern 286). Der gewaltige „Turm“ Jarāsandhas am Stadteingang ist ebenfalls eigentlich nur eine quadratische, rampenartige Befestigung aus ungeheuren Steinen, mit Höhlen an den Aussenwänden, die den ganz bestimmten Eindruck erwecken, vom Erbauer beabsichtigt und nicht etwa später durch Herausbrechen einzelner Steine gemacht worden zu sein. Der Gedanke, einen derartigen grossen Bergzug mit seinem Tal als Stadt zu wählen, um diese Stadt eine Mauer von ca. 45 km. Länge zu ziehen, ist wahrhaft asurisch, dämonisch. Ich glaube nicht, dass es einen zweiten derartigen Ringwall gibt, der den Gedanken des Schutzes der Berge, dieser grossen helfenden Götter, derartig verwirklicht (s. Abb. 49).

g) Hüttenurnen und Gesichtsurnen

a) in Indien

In den Megalithgräbern Indiens sind mehrere Typen von Urnen gefunden worden, die von den Ausgräbern als Hüttenurnen bezeichnet und mit den aus Europa bekannten Hüttenurnen verglichen wurden. So vergleicht Foote (Mitra 413) einige, die wie eine Hütte mit gewölbtem Dach aussehen, mit Entsprechungen in Etrurien und verweist darauf, dass ähnliche noch heute in Gebrauch sind; vgl. das Bruchstück Foote 3,34 f. Abb. ib. pl. 37. Mitra erwähnt in diesem Zusammenhang einen anderen Typ: eine rundliche Form, die stark an einen Elefanten erinnert (412; Foote 3,185 mit Abb.). Es handelt sich bei diesem aber um keine Graburne, sondern er gehört zu dem Ton-elefanten von 1 m. Höhe, der bei Narainpur, etwa 20 Meter neben dem Stein der Jagdgottheit steht. Als Sattel hat er einen kleinen hohlen Aufsatz: durch ihn werden in seinen Bauch die Lampenständer (aus Ton) gelegt, die bei den Hochzeiten der Könige von Jashpur und einer Rajputenfamilie, die heute in Durhilongra lebt, gebraucht werden. Der Elefant wird aber, sagte man mir, nicht verehrt. Ich musste an den Elefantengott der Birhor denken (Abb. 50).

Eine richtige Hüttenurne ist aber vielleicht auch die, die Longhurst aus einem Megalithgrab der Nilgiri ausgrub, ohne sie als solche zu erkennen; der merkwürdige Topf, den er fand, war $8\frac{1}{2}$ inch hoch, mit einer kleinen quadratischen Öffnung an der Seite, zugedeckt mit einem konischen Deckel (Mitra 363). Ganz ähnliche stehen in Berlin im vorgeschichtlichen Museum.

In Indien sind Tonhüttenmodelle heute in manchen primitiven Götterkulten noch lebendig. Als solche Typen sind die Tonschreine der Vāda (Seefischer bei Vizagapatan) zu nennen, die sie auf Holzgerüsten ihren Göttern errichten (Kirfel Abb. 179; Buschan 2, Abb. 123, Bd. II), ferner die Tonhütten, die neben den Pferden des Gottes Aiyanar als Behausungen für ihn und seine zwei Frauen aufgestellt werden (Abb. Frobenius 3, Tfl. 23). Dieser Typ der Rundhütten ist in Indien sehr auffallend, weil er sich nicht mit indischen Haustypen vergleichen lässt. (Die Bhil sollen Rundhütten bewohnt haben: Hutton im Census 1931 I, III 1935 S.1). Bei Bezvada sah ich Rundhütten, aber von anderem Typ; ihr Dach ist konisch und springt über die Mauern hinüber, wie man es bei Speichern in Südindien öfter sieht, und wie auch z.B. die Malaigāli in Salem und Trichinopoly Dt. ihre Hütten bauen (Jagor Abb. 14 ff.). Bei Coimbatore sah ich eine

Art Ton-rundhütte, einmal geschlossen als Gluckentempel, einmal mit quadratischer Seitenöffnung als Windschutz für das Öllämpchen eines Ganesa-bildes. In den Wäldern am Südhang der Nilgiri sah ich eine merkwürdige Rundhütte: es war die stehengebliebene, runde, gebrannte Lehm-schicht eines Holzkohlenstosses. Aber die Aiyana-hütten sind anders, sind auch anders als die etruskischen Hüttenurnen und als die Rundhütten, die in den Barabar-höhlen die eine Rundung der ovalen Höhle ausmachen, und als die Blatthütten der Sâdhu's auf altindischen Reliefs. Sie sind eigentlich nur mit Jurten zu vergleichen, und ich komme von dem Eindruck nicht los, dass sie mit dem Pferdekult noch direkt auf Herkunft aus Innerasien hinweisen. Man kann sie am ehesten mit der „Rundjurte von Luggendorf“ vergleichen (Ebert V, Tfl. 66 a), einer Hüttenurne aus einem eisenzeitlichen Steinkistengrab Ostgermaniens.

Aus indischen Megalithgräbern ist keine Gesichtsurne bekannt geworden, überhaupt nicht aus Indien. Aber ein deutlich erkennbares Halsfragment mit Nase und zwei Augen fand ich bei Mamerla auf dem langsam vom Fluss ansteigenden Feld, das mir als Stätte von Asûr bezeichnet worden war. Damit ist also auch dieser Typ für das eisenzeitliche Indien belegt. Im Museum von Patna sah ich einen grossen Tontopf mit aufgemalten, offenbar apotropäischen Augen; sonst weiss ich kein vergleichbares Material (s. Abb. 51a).

b) *Ausserhalb Indiens*

Im etruskischen und im nordisch-germanischen Gebiet gehen Hütten- und Gesichtsurnen zusammen, ohne sich freilich ganz genau zu decken, und gehören der Eisenzeit an (Kossinna, Hoernes 526; La Baume, Ebert), in Troja sind beide schon bronzezeitlich. Dies sind die drei Gruppen dieser Urnen in Europa. Aber älter sind ähnliche Gebilde in Ägypten belegt. Da haben wir bereits vorgeschichtlich eine Art Steinvase mit Nase und Augen (Weyersberg 72 f. Abb.), da ist bereits im alten Reich das Grab als in den Fels gehauenes Haus mit vielen Zimmern, und in einem Zimmer der Holz- oder Steinsarkophag in Form eines Palast-artigen Hauses: das ist wie die Hüttenurne im Megalithhausgrab: Verdoppelung der Haus-idee. Und von der 9. Dyn. an hat man die Kanopen: vier Steintöpfe, in denen die einbalsamierten Eingeweide des Verstorbenen aufgehoben und die um den Sarkophag mit der Mumie gestellt wurden. Sie hatten als Deckel die Köpfe der vier Horuskinder: Mensch, Affe, Schakal, Falke. In der 12. Dyn. (2000-1700) aber trugen sie oft nur Menschenköpfe, seit dem neuen Reich (1580-1100) öfter Portraitzüge (Ermann Ranke). Ausserdem gibt man dem Toten seit 2000 Tonhausmodelle als Grabbeigabe mit, die europäischen Hausurnen ähneln (Ebert V, 221, 224). Man hat aber in Ägypten Mumien, und also keine Urnen.

Diese hat man in Etrurien seit dem VII. Jhdt. oder etwas früher, und zwar „Kanopen“, die man gerne auf einen Stuhl setzt und ein Tischchen davor stellt, als lebte der Tote im Jenseits weiter (Abb. Ebert II, 266 ff.) und Hüttenurnen. Eine merkwürdige Verbindung beider Vorstellungen liegt in jener Graburne im Vaticano Museo Etrusco Gregoriano vor, die ein Giebelhaus darstellt, aus dessen Dach, u.z. an der Längsseite, ein draufgesetzter Kopf herausieht.

Ungefähr gleichzeitig sind die Hütten- und Gesichtsurnen im germanischen Gebiet anzusetzen, in die jüngere Halstattzeit; einige Hüttenurnen vielleicht schon in die letzte Bronzezeit (1000-800: Kossinna 126, 103), im Rheinland sind Gesichtsurnen nachchristlich (Weyersberg 82), in Polen in Latènezeit (Ebert IV, 295 ff.), in Langeland (Dänemark) sind einige Gesichtsurnen bereits bronzezeitlich (Arbmann 5).

In Troja sind Gesichtsurnen in der II.-V. Schicht, also vor der in der VI. Schicht beginnenden

Eisenzeit, in der „mykenischen“ Zeit (Abb. Weyersberg 74), und von da sind sie nach Thessalien, Serbien, Siebenbürgen, Ungarn ausgestrahlt (Weyersberg 75; Ebert X, 167); auch in der Ägeis und Zypern sind sie viel früher als in West- und Nord-europa (Hoernes 528). Mit Troja hängt vielleicht die kubanische Hüttenuerne zusammen (Ebert V. 87 h) — wieviele Hunderte von Grabhügeln Anatoliens sind noch nicht ausgegraben!

Es geht nicht, diese drei räumlich und zeitlich so nahen Gebiete vollständig von einander zu sondern, und etwa, wie la Baume es will, eine germanische Sonderentwicklung beider Urnentypen aus dem gewöhnlichen Tontopf zu konstruieren (s.u.). Der genaue Weg, den diese Gedanken und ihre Gestaltungen als Kulturphänomen gegangen sind, ist uns freilich noch nicht klar. Man bedenke aber, wie komplizierte Völkerverschiebungen damals im europäischen Raum vor sich gingen! So kann Etrurien von Germanien durch die Keltenschicht getrennt gedacht werden. Freilich ist auch Troja nicht etwa der direkte Ausgangspunkt für Germanien und Etrurien gewesen. Die trojanischen sind wohl die ältesten Belege, aber sie stellen ihrerseits nur eine lokale Sonderentwicklung dar, da alle dortigen Gesichturnen weiblich zu sein scheinen. Wir müssen den Rahmen weiter spannen, wenn wir diesem Problem einigermaßen gerecht werden wollen.

Es gibt z.B. in China einen menschlichen Kopf als Deckelknopf auf einem prähistorischen Topf (Siren), und in Japan gibt es neolithische Ton-trinkgefäße mit Gesicht (Munro 193; Menghin 301; Weyersberg 72), und Tonhäuser als Grabbeigaben (Ebert V, 221), hausförmige Sarkophage in Dolmen (Archäologia 55, 1897, 439 ff.) und shintoistische Totenbahnen in Hausform (Buschan 2, II. Abb. 55). Das erinnert an die tempelförmigen Grabaufsätze in Celebes (ZfE 39, 1907, 79) und die Särge aus Tuffstein, reich als Häuschen gestaltet, in denen Tote in Hockerstellung in der Minahassa beigesetzt werden (Buschan 1, II, 924).

In Amerika gibt es am Mississippi Aschenurnen (?), sogenannte Totenkopfvasen aus Ton (Weyersberg 66), die wie grausige Leichenköpfe aussehen; sie enthielten wohl nur Speise-grabbeigaben, während die Gebeine des Verstorbenen in anderen Tontöpfen ohne besondere Form beigesetzt wurden (Holmes 37 f.). So sind denn auch die berühmten, mehr oder weniger naturalistischen Gesichts- und Kopf-gefäße der südamerikanischen Hochkulturen als Grabbeigaben, nicht als Aschenurnen zu nennen. In Argentinien wurden Kinder in Urnen bestattet, auf deren Hals oder Bauch stark stilisierte Gesichter gemalt waren, zugleich mit wulstartiger Betonung von Augenbrauen und Augen (Weyersberg 70; Bomann Tfl. 4, 5): ein auffallender Fall von Konvergenz, denn nur hier in Amerika gibt es Aschenurnen, die, wenn man nur die Brauen ansieht (ohne die Farben), den troischen äusserst ähnlich sind. Auch am Amazonas sollen menschengestaltige Graburnen verwendet werden (Buschan I, I, 235). Tonhausmodelle in Peru sind als Grabbeigaben berühmt geworden (M. Schmidt 156 f.).

Aus Afrika wäre schliesslich auf einige Töpfe zu verweisen, die von den Djenna (Weyersberg 63) bekannt geworden sind; Passarge bildet einen als Wasserkrug ab. Frobenius (1, Tfl. 134) berichtet (mündlich), dass für jeden der Ahnen ein solcher Topf hergestellt wird; sein Zeichner Arrien, der diese Töpfe dort gezeichnet hat, bezeichnet sie als Ahnentöpfe (kussion), ohne Näheres zu vermerken. Frobenius (2) hat von den Aschanti eine ähnliche Sitte berichtet: sie haben Tontöpfe, auf deren Henkel ein Gesicht modelliert ist; sie setzen ihre Toten in einem Hain etwas abseits der Hauptstrasse bei, und zwischen Hain und Hauptstrasse, also in der Friedhofstrasse, stellen sie diese Töpfe zu beiden Seiten in Reihen auf, jeder Topf ist der Sitz eines Ahnengeistes. Auch die Basa am Niger haben Gesichturnen (Baumann 128; IX, 7).

Ähnliche Gesichtshenkel kennen wir aus Kisch (Weyersberg 71) und Elam, also mit in der ältesten bekannten Töpferei, und jüngere im italischen geometrischen Gefäßhenkel.

Aus Australien gibt es zwar keine Tontöpfe dieser Art — aber Weyersberg hat wohl recht, wenn sie (80 f.) auf die ozeanischen Schädelkorware, Holzfiguren in Menschengestalt, in deren Kopf der Schädel des Ahnen aufgehoben wird, und ähnliche Gefäße der Primitiven (ib. 64 f.) als eine der grundlegenden Schichten der Gesichtsurnen hinweist.

Vom weltweiten Ahnenkult als Fruchtbarkeitszauber muss man wohl ausgehen. Eine seiner Gestaltungen ist die Megalithkultur, die freilich nicht überall auftritt, wo Ahnenkult ist. So brauchen auch die Gesichts- und Hüttenurnen nicht überall aufzutreten, wo Megalithen sind. La Baume spricht vom Speicher-gedanken. Man hat den Ahnen, resp. seine Asche, zunächst in gewöhnlichen Vorratsgefäßen beigesetzt, um die Verbindung von Ahnen und Vorrat zu haben. Die Ahnen leben also im Vorratsraum (auch z. B. bei den Munda), und dahin gehören ferner die Vorratstöpfe mit Gesichtern aus Alt-Guinea (Weyersberg 64). Man hat diesen uralten Gedanken deutlicher Gestalt werden lassen, indem man die Urnen zu Speicher-formen ausbildete; La Baume betont, dass es im Elbe-Saale-gebiet Speicher sind, keine Wohnhäuser (wie etwa in Ägypten und Hinterindien), die in den Urnen nachbildet wurden. Er geht weiter: einige Speicher-urnen haben die apotropäischen Augen erhalten, und sind so zum Typ der Gesichts-Tür-urnen geworden (Abwehrgedanke). Daraus sind dann die ostgermanischen Gesichtsurnen entstanden durch Einwirken des Portraitgedankens.

Nun, man darf nicht nur auf Germanien sehen und kann sich schwer vorstellen, wie diese Gedanken hier der Reihe nach vom Himmel gefallen sind. Das Gesicht ist sicher weder in Germanien eine ornamentale Vervollständigung der apotropäischen Augen (La Baume), noch in Etrurien (Undset bei Hoernes 192 f; 533 f.); aber es ist richtig, dass diese Gedanken mitgewirkt haben. Vielleicht stammt der Portraitgedanke aus dem semitisch-hamitischen Kulturkreis (Hoernes 488). Der ägyptische Weg: über die Mumifizierung zur Gesichtsmaske ist auch einer, der in die Geschichte der Gesichtsurne einmündet. In Etrurien hängt man als Vorstufe der dortigen Kanopen Tonmasken an Töpfe (Ebert), silberne und hölzerne Gesichtsmasken hängte man in Peru an die Mumien, man kennt sie aus dem Mittelmeergebiet, den Tschudengräbern Süd-sibiriens, und den Gräbern der Eisenzeit am Jenissei (Mehrhart 29). Die Gesichter auf Gefäßhenkeln in Kisch haben weibliche Busen unter sich; sie hängen also wohl mit den troischen Vorstellungen zusammen: die Erd-mutter oder Stadtgöttin nimmt den Toten schützend auf — und sie ist auch eine Fruchtbarkeitsgöttin. Die Gesichtstöpfe Perus, ins Grab (Jenseits) mitgegebene Diener (?), sind wieder ein ganz anderer Gedanke des Totenkultes. Die Töpfe in Westafrika sind sozusagen als Menhire zu deuten, also wieder ein anderer Gedanke. Speicher-, Abwehr-, Porträt-, Haus-, Diener-, Menhir-, Schutz-gedanke. . . .

Es gibt also innerhalb der grossen Schicht prähistorischer Fruchtbarkeits- und Totenkult-riten, die wir in allen fünf Kontinenten finden, eine am östlichen Mittelmeer sich ausgestaltende Entwicklung von Gesichts- und Hüttenurnen, die wir in Sonderentwicklungen in Troja, dann in Etrurien und Germanien, vorher in Ägypten und in Kisch sehen. Statt vom östlichen Mittelmeer sollte man vielleicht von Kleinasien sprechen, das wir viel weniger gut kennen, und von dem die indische Insel der Gesichts- und Hütten-urnen zugleich mit den Megalithen und dem Eisen abzuleiten ist. Von Ägypten kann man diesen indischen Urnentyp jedenfalls nicht herleiten, und auch nicht von der babylonischen Hochkultur, denn in der Induskultur hat man Verbrennung der ganzen Leiche oder nur von Teilen und Bestattung einzelner Teile der Leiche: alles in Töpfen ohne besondere Gestalten (Marshall I, 82 ff; Tfl. 43d). Die Ärya haben keine Ur-

nen verwendet, sondern den Rest der Asche in fließendes Wasser geworfen — oder bestattet. Also wird auch durch solche Überlegung der eindringenden Eisenzeit die Einführung dieser Sitte nach Indien zugewiesen. Leider erlaubt das Fragment, das sowohl dem troischen wie dem germanischen Typ ähnlich sieht, keine genauere Ausdeutung des Zusammenhangs in Zeit, Raum oder Sinn.

h) Felsbilder

Wir stehen — hoffentlich! — erst am Anfang der Materialsammlung von indischen Felsbildern. Immerhin hat sich seit Mitra die Literatur um einiges vermehrt (Ghosh, Kühn, Datta, Gordon, Anderson, Karandikar), und da ich die Felsbilder in Hoshangabad selber gesehen habe, glaube ich, einige Bemerkungen eines leider allzueiligen Reisenden nicht unterdrücken zu sollen. Zumal sich die indischen Archäologen, die ich sprach, um diese Frage so gut wie garnicht kümmern. Ich fragte in jedem Museum nach solchen Bildern und betreffende Literatur, und eigentlich hatte nur K.P. Jayaswal in Patna die in Hoshangabad flüchtig gesehen, während z.B. Mr. Chanda in Nalanda die der Mahadeo-hills für Gekritzel englischer Soldaten der Station von Pachmarhi erklärte — und lieber garnicht hinging, um sie anzusehen. Die bei Hoshangabad sind sehr leicht zu erreichen: sie liegen direkt neben den Schienen der Eisenbahn, etwa 2 Meilen südlich von der Station. Also gerade da, wo das Narbada-tal von den nördlichen Bergen begrenzt wird. Im langsam flach ansteigenden Gelände liegt ein Sandsteinkliff, das Adamgarh genannt wird, stark verwittert, das schöne Rot des Steins völlig schwarz — wenigstens von der Bahn aus. Nur an wenigen Stellen sind rote, unverwitterte, vertikale Wandflächen und darauf die Bilder erhalten. Es sind mehrere höhlenartige Löcher da, in denen teilweise heute noch pūjā gemacht wird. Und an mehreren Stellen sind Steinbrüche, die hoffentlich bald stillgelegt werden. Die Hauptbilderwand ist dadurch entstanden, dass aus einem ca. 8-10m. hohen Block ein 3 m. hoher Brocken so heruntergebrochen ist, dass über ihm noch eine Verandadach-artige Schicht weit vorspringend erhalten geblieben ist; die senkrechte Bruchwand ist also regengeschützt, und der unten liegende Brocken gibt die Klettermöglichkeit, an der ganzen Wand malen zu können.

An Felsbildern kennen wir in Indien verschiedene Typen. Die Felsritzungen in Ghatsila (Singhbhum) stehen bisher einzig da: Männer, in der horizontalen Oberfläche grosser Blöcke lebensgross eingraviert (Abb. Mitra). Etwa 6 Meilen von Mamerla soll eine Höhle mit Steinbildern von Asūr sein: ob Ritzungen oder Skulpturen oder natürliche Steine, die nur als menschliche Figuren gedeutet werden, das konnte ich nicht erfahren; wegen der Bärengefahr wollte keiner mich dorthin führen.

Ganz anders — und auch wieder einzigartig — sind die Felsritzungen in den Edakal-cave (Wynaad, Malabar), einer Höhle, die ähnlich Hoshangabad nur durch Abbruch eines Felsblockes entstanden ist (Abb. bei Fawzett). Die ganze Wand ist voll gekritzelt mit Quadraten, Kreisen, teils magischen Symbolen, teils sinnlos anmutenden Stricheleien. In dem wüsten Liniengewirr einige Tiere mit wenigen Strichen angedeutet: Hunde? Und einige höchst sonderbar eckige Menschenfiguren, teils in Adorantenstellung mit erhobenen Händen, mit merkwürdigem Brustschmuck. Einige Figuren werden von ihrem Entdecker als Frauen angesehen, was recht wahrscheinlich klingt; eine hat auffallend weiche, in leichten Rundungen abfließende Linien. Alle haben auf dem Kopf Linien, die vielleicht einen Federschmuck nach Indianerart meinen. Fawzett denkt an die Teufelstänzer dieser Gegend, die denn aber doch ziemlich anders aussehen. Ich möchte an die merkwürdige Frisur mancher Aiyans oder eines auf einem Fisch reitenden männlichen Wesens, das ich in Vijayanagara öfters photographierte, erinnern. Bei

Aiyanar sind die Haare den Strahlen der Sonne zu vergleichen. Und auch die Wedda zeichnen ihre Männer mit solchen Haaren.

In Hoshangabad handelt es sich um Zeichnungen, und derartige Felsbilder haben wir bereits in den Kaimur-, Mahadeo- und Satpurabergen im Banda Dt. und in einer Höhle von Singanpur bei Raigarh, also im heutigen Gondgebiet, und zwar meist in ihrem nördlichen Teil, im Narbada- und Son-tal. Nur Singanpur im Mahanadi-gebiet liegt abseits. In meinem Chota-Nagpur-reisegebiet hatte ich überall vergeblich nach Felsbildern gefragt. Dabei war z.B. der Berg bei Barwenagar voll von natürlichen Eisenoxydspuren, und dieses Eisenoxyd pulverisiert, mit tierischem Fett angemacht (Cockburn) und mit einem Hölzchen aufgetragen ist das am meisten verbreitete Material dieser Gruppe von Felsbildern. Man trägt die Farbe direkt auf den Vindhya-sandstein auf; solche Zeichnungen können Jahrtausende halten — wie Cockburn aus Inschriften des 1. Jhdts. nach Chr. feststellte. Die Farbe ist in Hoshangabad bald mehr schwärzlich, bald rostbraun, bald mehr nach lila neigend. Die Bilder werden matt durch eine Kalkschicht, die, vom Regenwasser aus dem Gestein gelöst, sich über sie legt (Cockburn 59). So wirkt der Untergrund nicht rot, sondern etwa perlgrau, und ist nicht glatt, sondern sehr grobkörnig und faltig. Die meisten Bilder in Hoshangabad (freilich ist vieles nicht mehr erkennbar) sind im Umriss oder in Flächenmalerei ausgeführte Silhouetten von Reitern und Fusssoldaten, eine aufgeregte Gesellschaft; u.z. ist der Umriss soweit durchgeführt, dass keinerlei Innenzeichnung gegeben wird. Z.B. nicht das vor dem Pferd doch eigentlich sichtbare Bein des Reiters oder ein Sattel, geschweige Gesichtszüge oder Kleidung (Ghosh Pl. XVIII).

Ich sah keine gegeneinander stehenden Kämpfer, meist ritten oder liefen sie hintereinander wie verfolgend. Reiter und Fusskämpfer durcheinander; einmal zwei Reiter, von denen der eine vom Pferd des Verfolgenden gebissen zu werden scheint. Einige Reiter und Fusskämpfer halten gezückte Schwerter; und sie haben eine Art Gürtel mit irgend etwas Vorstehendem an ihrer linken Hüftgegend, wohl zum Tragen des Schwertes. Sie haben oft eine Art Beutel auf dem Rücken hängen, haben öfter Steigbügel, wenigstens hängt manchmal unter dem Bauch des Pferdes etwas Rundes (Ghosh XVIII a rechts unten). Einige Reiter haben nur Speere, einige einen Kopfschmuck: eine zurückgeworfene Masse von Haaren oder Federn? Einige Fusssoldaten haben merkwürdig grosse gebuckelte Schilde verschiedener Formen, und eine Gruppe von vier Bogenschützen tanzt (Ghosh XVIII c); sie haben den Bogen in der Rechten (!), je zwei Pfeile in der linken Hand, einen Köcher quer über den Rücken; sein unteres Ende ist von Karandikar für einen Busen, und dadurch dies für einen Amazonentanz erklärt worden. Und sie haben den Gürtel mit der Schlaufe wie die Reiter. Die Pferde haben oft beschnittene, stolz aufstehende Mähnen, und ihr in die Stirn fallender Haarschopf ist deutlich gezeichnet. Sie haben ausführlich gezeichnete Hufe mit starkem Haarwuchs, aber sehr schlecht verstandene, aufgeregte galoppierende Beine. Einige haben einen phantastischen Schmuck: ein Gehänge, das vom Hals tief unter dem Bauch zwischen den Beinen hindurch bis zum After geht. Aufgezeichnet habe ich mir als Gruppe von dieser Wand ferner einen Mann auf einem Baum, kann ihn aber im Photo nicht wiederfinden.

In Sarhat (Silberrad 567), Malwa (ib.) sind grössere, in den Mahadeo-hills und Bhaldaria (Ghosh XXI) sind sehr ähnliche Gestalten, und doch in Tracht und Zeichnung wieder im Einzelnen abweichend. Etwas ähnliche Reiter und Fusssoldaten sind in Hoshangabad in weisser Farbe und flächig an verschiedenen anderen Stellen, vor allem am Eingang einer auf der anderen Seite des Hauptblockes gelegenen Höhle in meist langweiligen Stellungen, und wegen der Farbe meist lange nicht so deutlich erkennbar. Es ist ein deutlich unterscheidbarer zweiter Stil.

Es gibt einen dritten Stil in roter Farbe, den man geradezu geometrisch nennen kann, an

einer anderen Stelle weiter südlich, zwei Lanzenreiter, einer als Umriss, einer flüchtig gezeichnet. Zu diesem Stil gehört auch ein geometrisches Tier auf der grossen Bildwand, das sehr ähnlich einigen Zeichnungen von Kohbar in Mirzapur (Ghosh XXII a) und einigen Menschendarstellungen von Singanpur (ib. XXIV b) ist; dazu gehört auch die Eberjagd in Singanpur mit ihren Männchen, die sehr abgekürzt gezeichnet sind und einen sehr altertümlichen Eindruck machen. Die Elefantenjagd in Likhunia ist ebenfalls stark geometrisch, aber macht doch einen ganz jungen Eindruck (Ghosh VI): die Gruppe der Tiere (Panther?) und Männchen ganz links ähnelt zahlreichen in Hoshangabad, die ebenfalls in rot gezeichnet sind, aber dem Stil nach zum Stil 2 mit seinen weissen Gestalten gehören. Noch gröber gestrichelt sind z.B. die Tiere und Männer in Singanpur (Ghosh XVII b), die stark an heutige Wedda-zeichnungen erinnern. Der Tiger, der einen Mann wegschleppt, in Singanpur (Anderson 305; Mitra XXIV) erinnert deutlich an die Schneeeloparden, die auf ganz jungen Felszeichnungen in Lower Ladakh (Francke) erscheinen. Wohin Gordons 'Schamanen' zu stellen sind, weiss ich nicht.

Dicht dabei sind in Hoshangabad einige Fusssoldaten mit Schwert und Schild (anders als obige) und Scheide; ferner ein Mann in einem Kreis — sehr undeutlich — aber doch einen selbständigen Stil, den 4. in Hoshangabad belegend (s. Abb. 51 b).

Jagdscenen, wie sie in Singanpur (Anderson und Mitra: auf Stier mit sehr kurzen Hörnern?), in Kaimur (Cockburn: zu Fuss gegen Hirsch und Rhinoceros) und Banda Dt. (Reiter mit Pfeil gegen Hirsch: Silberrad) vorkommen, habe ich in Hoshangabad nicht gesehen. Auffallend ist ferner, dass es in all den Bildern dieses Gebietes keine Frauen gibt, was sie von der Edakalcave unterscheidet. Ferner gibt es in Hoshangabad nicht wie sonst allerhand Ornamente.

Aber es gibt dort vereinzelt Tiere, u.z. eine Stier- oder Bison-art mit rundem Mondgehörn und einen Elefanten (Ghosh XVIII a,b, XIX). Diese Tiere sind im Massstab ungefähr doppelt so gross wie die andern und sind von gelber und mattlila Farbe. Sie sind in einem wesentlich anderen Stil gemalt, ruhiger, mit gesenktem Kopf, ein Mittelding zwischen Umriss- und Flächenmalerei, mit Ehrfurcht vor dem grossen Jagdtier. Sie sind wesentlich matter und deutlich unter Krieger, die sie an mehreren Stellen überdecken. Sie sind also eine ältere Schicht (5. Stil). Bei dem einen ist ein fast quadratischer Platz im Leibe ausgespart, was an das Rhinoceros in der Ghormangar-höhle und Ghosh XX b erinnert. Bei der Höhle auf der anderen Seite ist ein prachtvoller Hirsch in weisser Farbe: da er mit den weissen Reitern dort zusammen vorkommt, müsste man ihn also eigentlich dem Stil 2 zuweisen. Aber mit seinem künstlerischen Können überragt er sie weit und mit seinem gewaltigen runden, mondförmigen Geweih und mit seinem Stil stellt er sich von selbst zu jenen älteren Tieren. Dagegen kann man die „Giraffe“ der grossen Felswand (Ghosh XVIIIa) nicht von den Reitern trennen, denn sie hat genau ihre rote Umrisszeichnung und annähernd ihre Grösse. Dass es eine Giraffe sein soll, kann man trotz ihrem merkwürdigen Buckel (?) wohl nicht bestreiten. Gewiss haben auch die Pferde oft kühn gekrümmte Schwanenhälse, aber auch der Kopf, die Hufe und der Schwanz der Giraffe sind völlig von den Pferden abweichend. Aus ihr auf die Pliozän-zeit der Siwalik-fauna schliessen zu wollen, geht aber denn doch zu weit. Mitra (Journal 220) weist daraufhin, dass eine unmissverständliche Giraffe im Mallikarjunatempel dargestellt sind; zwei ‚Giraffenhälse‘ erscheinen auf einem Deckel eines Tongefässes der Nilgiri (Brecks XXXVII). Mit der Nilgai-Antilope ist die Ähnlichkeit zu gering.

Auch Cockburn (96) erwähnt, dass — selten — weisse, schwarze und gelbe Farben vorkommen, gibt aber nicht an bei welchen Gegenständen. Und die vereinzelt Tiere, die aus Singanpur abgebildet werden, sind alle in Rot: der Hirsch, die Eidechse, die Maus (so möchte ich lieber

statt Känguruh (Mitra) sagen). Es dürften Totem-tiere sein (Maus-tirki). Und auch der Panther in der Lohrihöhle dürfte hierzu zu rechnen sein (trotz Mitra: Jagd, mit Smith: Cockburn p. 95 Anm.). Zu Totemtieren kann man in Hoshangabad vielleicht auch die Umrisszeichnungen von Fischen mit quadratischem Schuppenmuster und einen riesigen Aal an der südlichen Stelle bei den Figuren des 3. Stils als eine ganz junge Gruppe (5. Stil) rechnen. Die Linien des Aals sind teils weiss, mir schienen sie jünger nachgezeichnet zu sein. Zu diesem Stil gehört eine höchst merkwürdige „Landschaft“ (?) dicht dabei; wie auf einer Landkarte ist ein Weg in grossen Windungen als zwei parallele Linien gezeichnet; er endigt in einem Dreieck. Rechts und links von ihm sind Berge, d. h. Haufen von Steinen. Und dann sind da noch zentrale Dinge, die ich nicht beschreiben kann.

Dies in grossen Zügen der Bestand an Felsbildern. Es erhebt sich die schwierige Frage nach ihrem Alter. Ghosh datiert die in Hoshangabad ins 9.-10. Jhdt ohne jede Begründung; Cockburn (58) meinte, sie seien 300 Jahre alt: Beweise hat er nicht. Er hat als Anhaltspunkt einerseits, dass ein Rhinoceros gejagt dargestellt ist, das hier heute nicht mehr vorkommt. Er führt aber dann an, dass Kaiser Baber ein Rhinoceros erlegt haben soll und in Barhut eines abgebildet ist (57), ebenso in Sanchi. Andererseits richtet er die Aufmerksamkeit auf die dargestellten Waffen: er meint, nur einige seien aus Eisen, wenn nämlich Pfeile und Lanzen lange Bärte hätten; andere dagegen aus hartem Holz, andere aus Stein, wenn nämlich hinter der Spitze noch eine ganze Zahl Widerhaken längs dem Schaft gezeichnet werden (Abb. pl. VIII; vgl. Smith II, 192). Ausser diesen Darstellungen solcher Waffen hat er eine eiserne Pfeilspitze (62) und haufenweise Steingeräte (Pfeilspitzen, Beile etc.) in den Höhlen selber gefunden (Abb. bei Ghosh). Also hat die Verwendung von Stein und Holz für Waffen — sagt er — hier bis in die jüngste Zeit gedauert, wenn auch damals schon Eisen vorkam. Die Pfeile und Speere in Hoshangabad haben nicht solche Widerhaken und sind auch nicht eindeutig als metallene zu erkennen; die Schwerter freilich dürften Eisen sein. Und was Cockburn als Holzform anführt, das könnte — soweit es sich um zwei Paare von Widerhaken handelt — auch mit dem Doppelpfeil der Asûr interpretiert werden. Es gab auch Bronze-speerspitzen mit drei bis vier Paaren beiderseitiger Widerhaken. Alte Holz Waffen sind natürlich nicht gefunden, und heutige sind mir aus Indien nicht bekannt. Immerhin kann man nicht mit allen Waffen als steinzeitlichen auskommen! Es lassen sich weder stein- noch kupferzeitliche Beile auf den Bildern nachweisen. Von den bei Ghosh abgebildeten Steinwerkzeugen ist allenfalls dies oder jenes wie z.B. pl. XII a, Nr. 1 als echter Mikrolith anzuerkennen; die anderen sind alle jünger und eben nur „bei“ den Zeichnungen gefunden.

Cockburn verweist für die Darstellung der vielen Widerhaken auf Ritzzeichnungen moderner Australier; das greift Mitra auf, verbindet es mit P. Schmidts austroasiatischer Sprachtheorie, und weist also die Felsbilder einer mesolithischen indo-austrischen Schicht zu! Ja, wenn es in Hinterindien Zwischenglieder gäbe usw. Cockburn hat auch rohe Töpferware in den Höhlen gefunden (93), was zu Mitras hohem Alter nicht passen will. Aber wer weiss, wie lange die Höhlen bewohnt waren, und ob die Zeichnungen der älteren oder der jüngeren Zeit ihrer Bewohntheit angehören.

Schliesslich verweist Cockburn darauf, dass noch heute in ähnlichem Stil Zeichnungen vorkommen, z.B. wenn in einem Hinduhaus eine Hochzeit stattfindet (91). Dies Argument verwendet Mitra anders: er sagt, es ist charakteristisch, das z. B. die heute in diesem Gebiet lebenden Ho, die eine austroasiatische Sprache sprechen, solche Zeichnungen an ihren Hütten haben. Aber 1) sind die Felszeichnungen im Gebiet der Gond, nicht der Munda, 2) sind solche Zeichnungen auch an Hinduhäusern, z.B. photographierte ich welche in Bhubanésvar und auf dem Mandar-

hill. Die Frage der Felsbilder Indiens ist also so schwierig wie die der Buschmänner und der Felsbilder Südafrikas.

Bei den Edakalcaves ist tatsächlich ein Teil ausgegraben worden (Fawzett 413), sie sind also sehr alt, älter als dabei an höheren Stellen der Wand gefundene Inschriften. Eine der von Hultsch (ib. 412) gelesenen Inschriften besagt, dass sie von einem König (?) Viṣṇuvarman der Kutumbiya-familie geschrieben ist; er hat sich also hier verewigt um 500 n. Chr., um zu zeigen, dass er an dieser Stelle war, die noch heute ein Wallfahrtsort ist. Auf dem Berg ist ein Heiligtum, das besonders von der Chatti-kaste aufgesucht wird, die eine eigentümliche Tigerjagd mit Netz und Speer betreiben, an deren Ende sie den Tiger als Opfer aufhängen, aufgespannt auf eine Stange, als wenn er noch am Leben wäre (408). Man denkt an ähnliche Verfahren der Altaier beim Pferdeopfer. Eine andere Inschrift besagt anscheinend, dass sie von einem Manne herrührt, der selber viele Tiger getötet hat (412). Hier ist also ein sinnvoller Zusammenhang zwischen heutigem Brauch und alter Inschrift — aber die Ritzungen sind viel älter. Sollten einige der Tiere dort Tiger darstellen?

Auch im Gondgebiet hat Cockburn (94) Inschriften gefunden, u.z. „überall“, teils in Hindi, teils in „Aśoka“-schrift in vielen Höhlen. Damit ist also nur ein grosser Zeit-zwischenraum angegeben, immerhin in historischer Zeit. Wichtig ist aber wohl inhaltlich eine Zeichnung, in Malwa (Silberrad 567 Abb): ein radloser Wagen, davor eine Deichsel und Joch, aber nur *ein* Buckelochse; im Wagen sitzt ein Mann, ein zweiter hält einen Sonnenschirm über ihn, ein dritter ist Wagenlenker. Das muss ein König sein (man denke an die Edakalinschrift), der aber nicht in einem königlichen Pferdewagen, sondern in einem Ochsenwagen fährt. Das Fehlen des Rades und des 2. Buckelochsen ist vielleicht nur als Unfertigkeit der Zeichnung zu deuten, aber das Wagengestell scheint direkt auf dem Boden, d.h. in gleicher Höhe mit den Füßen des Ochsen zu sein. Dabei sind 2 Bogenschützen zu Fuss, und angeblich noch ein paar undeutliche Tiere. Es kann sich hier nur um einen sehr ärmlichen und primitiven König handeln — und man denkt unwillkürlich an einen der kleinen Gondkönige — mögen die grossen unter ihnen auch mehr hinduistisch gewesen sein. Ihr Schlösschen bei Jubbulpore: Madan Mahal ist reizend, und solche Herren hatten schon Hindu als Soldaten, Beamte und Brahmanen.

Aus den Trachten ist nicht viel zu gewinnen: die Krieger sind teils nackt, teils haben sie ein kurzes Hemd, meint Cockburn für die Ghormangar-Rhinozeros-jagd. Ihren Kopfschmuck vergleicht Cockburn (61) mit dem Federschmuck heutiger Neger; auch Gond tragen manchmal Federn im Haar.

Zur stilistischen Vergleichung ist es ratsam, zunächst auf räumlich Naheliegendes hinzuweisen. Man kann etwa 2 Reliefs in Naoratan heranziehen, um zu zeigen, was für unglaublich primitive Bildnerei vor 300 Jahren im Djangel möglich war. Die Pferde haben hier gradeso unmöglich geknickte Vorderbeine, so langweilige Schwänze wie in Hoshangabad. Aber sie sind viel unlebendiger, mit plumpem Bauch und nicht so kühn geschwungenen Hälsen. Hier sollen islamische Bauhandwerker am Werke gewesen sein? Es waren Steinmetzen, die sicher keine Reiter waren, wie die Zeichner von Hoshangabad. Und gerade so sind die „primitiven“ Satī- und Helden-steine nicht mit Hoshangabad zu vergleichen.

Räumlich noch näher aber liegt Sanchi und der Udayagiri bei Bhilsa. Von Hoshangabad nach Sanchi ist eigentlich nur *eine* Gebirgsgegend. Ein wüstes Gelände durch malerische Ghats mit tief eingeschnittenen Flusstälern; fast 70 Meilen fährt man mit der Eisenbahn, ohne ein einziges Dorf zu sehen. Wie viele unentdeckte Höhlen mögen in dieser Wildniss sein? Oder sind sie doch nur am Rande des bewohnbaren Narbada-Flusstales zu erwarten? Konnten Reitervölker hier

leben? Bauern sicher nur mit primitivster Brandwirtsschaft! Bei Sanchi aber beginnt das Hochland des alten Malva, Hochkultur des Gangeslandes. Auf der Kuppe des letzten Berges ist der grossartigste Stûpa des indischen Festlandes wiederhergestellt; etwas unterhalb von ihm liegt ein kleinerer mit sehr viel primitiveren Reliefs als auf dem grossen. Da ist zunächst das schon erwähnte Rhinozeros, da sind aber auch Reiter. Die Pferde haben die ausführlich geschilderten Hufe wie die in Hoshangabad; eines hat die schöne, hochstehende Mähne deutlich ausgearbeitet, und es hat einen Büschel als Kopfschmuck zwischen den Ohren. Die Reiter haben Steigbügel — nicht die auf dem grossen Stûpa; zwei haben gewaltigen Turban-Kopfschmuck. Einer schwingt ein Schwert genau wie in Hoshangabad. Aber sie reiten langsam Schritt oder Trab. Ein Reiter hat als Hintergrund eine Lotusblume: sind die phantastischen Schmuckbänder einiger Hoshangabad-pferde (und in den Mahadeohills?) missverstandene derartige Ornamente? Lieber freilich möchte ich annehmen, dass die Reiter-zeichner in Hoshangabad ihre Gegenstände kannten. Ich sah manchmal Tücher als ein Schmuckband zwischen Kopf und Bauch des Pferdes in Indien. Aber auf die Möglichkeit einer formalen Entlehnung möchte ich doch hinweisen. Dann könnte die „Landschaft“ in Hoshangabad eine Ranke sein, wie sie auf den Pfeilern von Sanchi öfters vorkommen. Ist die Giraffe aus dem Kamel des Osttores des grossen Stûpa missverstanden? (vgl. das Kamel vor einem Wagen in Mathurâ: Vogel 1, pl. LVII!) — Aber : in Sanchi ist die Kleidung viel reicher als in Hoshangabad, sind viele Frauen, Wagen, Schlangen, Löwen etc. in grosser Zahl, ist der Stil ein ganz anderer, wenn auch noch so „primitiv“. Immerhin bleibt denkbar, dass die wilden Stämme der Satpura-Narbadâ-gegend zwischen den alten Kulturlandschaften von Malva und Berar von hier beeinflusst waren.

Man bedenke ferner, dass die ältesten datierbaren indischen Höhlenmalereien, die der Jogimara-höhle des Râmgarh-berges aus dem 2.–1. Jhdt. v. Chr. im Staate Sirguja (Smith Hist. 93 f.), noch in heutiger Gond-gegend (Ball 243) gelegen, in Rot mit Schwarz und seltenem Gelb (ohne Blau) auf weissem Grund gemalt, den Reliefs von Sanchi und Barhut scheinbar ähnlich (es gibt noch keine Reproduktionen) ebenfalls eine eigenartige Ausstrahlung der Gangeskultur in die Djangelgebiete darstellen. Mehrere Männer sollen hier nackt, ihre Diener bekleidet dargestellt sein; ein Knabe auf einem Baum, umstanden von Nackten, könnte Kṛṣṇa meinen (?). Gab es hier so früh schon Gond-artige Primitiv-Könige? Oder soll man den Erbauer dieser Heiligtümer als Ârya bezeichnen? Nicht weit von hier hat Râma den Sambuka erschlagen. Hat man Hinduismus so in die Kultur der Primitiven getragen? Gehört dies zum Kapitel der Asûr-ruinen?

Oder umgekehrt! Wenn wir nicht weit von unserem Gebiet in Ajanta die herrlichen Höhlenfresken vom Anfang unserer Zeitrechnung an finden, in Ellora die schönsten Felstempel Indiens, so ist denkbar, dass diese hohe Kunst ihre primitive Vorstufe hatte. Ârya haben, soviel wir wissen, solche Künste nicht getrieben. Sie haben sie also von einer älteren indischen Kulturschicht übernommen, und so wäre es an sich durchaus möglich, dass sich vorâryische Felszeichnungen finden liessen. Deswegen möchte man etwa die jüngeren Schichten der Felsbilder-soldaten mit Sanchi auf eine Stufe stellen: wer weiss, wer damals als Reiter im Narbadatal gelebt hat? Man könnte an Bhil denken, die heute noch das Pferd im Totenkult kennen, und denen man dies Reitertum wohl zutraut. Âsoka-schriftzeichen würden solche Zeit um unsere Zeitwende andeuten -und dann wären diese Reiterfiguren immerhin ihre 2000 Jahre alt.

Dann wären aber die grossen Tiere des Stils 5 und die geometrischen Menschen des 3. und 4. Stils noch älter, vielleicht sogar steinzeitlich. Der gehörnte Stier erinnert an Mohenjo Daro: ein „high-humped and lyrate horned bull“ und zwei „large bulls with spreading horns“ sollen im Bellary Dt., also weit im dravidischen Süden, in meso- oder neo-lithischer Zeit (Mitra 199 nach

Footen) in Felsritzungen bei den Mikrolithen gefunden sein: in der Tat lassen sich auch einige Fusskämpfer und Singanpur (Stil 3–4) und die Jagdszenen der Rhinozeros-jagd mit mesolithischen Zeichnungen Spaniens stilistisch vergleichen (Obermaier). Percy Brown denkt vor allem an die von Cogul (Breuil), und das Cogulien ist für die Buschmannkultur nach Menghin sehr wichtig.

Menghin hält denn auch einige Felsbilder Indiens für so alt wie die bei ihnen gefundenen Mikrolithen. Die Felszeichnungen können sich über sehr lange Zeit erstrecken. Mehr wird man heute nicht sagen können.

Wenn man also Prähistorie und Ethnologie kombiniert und die Felsbilder mit den Mikrolithen und den Weddoiden, dem Totemismus und der Sonnenmythologie zusammenbringt, so ist es zumindest nicht von vorneherein unmöglich, sondern dem vorläufigen Stand der heutigen Wissenschaft nicht widersprechend, freilich als eine Hypothese und ganz analog dem Buschmannproblem Afrikas. Als ich vor der Felswand in Hoshangabad stand, war ich doch erschüttert: was ich bisher nur in Reproduktionen von Spanien und Afrika kannte, sah ich jetzt selbst, und gerade das Gegeneinander der Stile, die Feierlichkeit der grossen Tiere, das Gekritzel der aufgeregten Reiterchen und jene eigenartigen, stark stillisierten Fusskämpfer, dass es das auch in Indien gibt!

i) Zusammenfassung: Indien in prähistorischer und ethnologischer Betrachtung

Dem Indologen, der weder als Ethnologe, noch Anthropologe, noch Prähistoriker regelrecht ausgebildet ist, scheint es ratsam, einmal zusammenzustellen, was diese modernen Disziplinen in grossen Zügen über Indien erarbeitet haben, so sehr er sich auch der Vergänglichkeit ihrer Theorien bewusst ist. Eine vollständige Übersicht kann ich nicht bieten. Was etwa im Zusammenhang mit dem berühmten Fall der Polyandrie im Mahâbhârata aus dem tibetischen Gebiet, oder was über die See von SO oder SW nach Indien gelangt ist, lasse ich ganz beiseite und betrachte Indien als südliche Halbinsel Asiens in geographischer wie kultureller Hinsicht. Aus NW und NO sind zweifellos Kulturströme nach Indien gelangt; Südindien ist leider dem Indologen ein all zu dunkles Gebiet; das spürt man beim Lesen wie beim Reisen.

1) Vorsteinzeit

Ein Urgerät des Menschen wird der Knüttel gewesen sein, wie ihn unsere Kinder noch benutzen, um Äpfel vom Baum zu werfen; die Asûr werfen Holzknüttel bei der Jagd. Aus ihm ist der Bumerang entwickelt worden, die Keule usw. Das kratzende Ackergerät der Asûr ist aus einem Holzgerät entwickelt worden. Ich sah eine Gruppe von Nata, Wanderarbeitern, beim Strassenbau bei den Barabarhöhlen, die nur Windschirme als Wohnung hatten. Fischreusen werden von den Chota-nagpurvölkern in grossem Umfang verwendet: diese beiden Elemente ältester menschlicher Kultur überhaupt lassen sich vielleicht sogar archäologisch belegen (Menghin 89–91). Also es gibt in Indien Reste einer zu vermutenden Holzkultur, die man vor den Steinzeiten ansetzt -aber damit ist freilich nicht bewiesen, dass es in Indien einst Stämme mit reiner Holzkultur gegeben hat. Von steinloser Pygmäenkultur gibt es aber noch Reste auf den Andamanen (ib.481 f.); vielleicht gab es sie auch auf dem indischen Festland und ist sie dort in den pygmoiden Kulturen aufgegangen.

Vielleicht kann man hierher die Funde der Billa-Surgam-Höhlen stellen (Karnul Dt.; Mitra 166 ff.). In ihnen fand man in 15–16 Fuss Tiefe mehr als 200 Knochen-Geräte: Pfeilspitzen,

Äxte, Dolche, Ahlen, Schaber, Meissel etc., aber keine Steinwerkzeuge. Und neben den Knochen fanden sich keine Cranien, sodass man an Schädelopfer dieser Kultur glaubt, die ausserhalb der Wohnhöhle niedergelegt wurden. Menghin (127 f.) deutet diese Funde als Rest einer Knochenkultur, einer eskimo-ähnlichen, dem Protolithikum phaseologisch parallellaufenden Kultur der eurasischen Tundrenzzone. Gerade bei Eskimo sind Schädelopfer üblich (ib. 493) — aber wie sollte eine derartige arktische Kultur ins tropische Indien gekommen sein? Es wäre ein einzigartiger Splitter (ib. 519), der einmal in das Kerngebiet ganz andersgearteter südlicher Kultur eingedrungen wäre, dort aber versandete (ib. 598) (vgl. die Karte ib. 130).

Auch die Anfänge der Steinzeit sind in Indien noch in Dunkel gehüllt. Eolithen werden von vorsichtiger Forschung heute noch nicht anerkannt (ib. 88 f.). Für Indien behauptet freilich Mitra (137) eine grosse Sammlung von „Rostrocarinaten“, von Menschenhand bearbeiteten Steinen, zu kennen; es handelt sich um 200 Oberflächenfunde von Cuddapah.

2) *Klingenkulturen-Reihe*

An protolithischen Klingen verzeichnet Menghin (105) nach Mitra (127 ff. mit Abb. pl. II) eine einzige, die im oberen Godavari-Tal gefunden wurde. Menghin urteilt danach (519), dass diese Kultur in Vorderindien nicht Fuss gefasst hat. Auf der Karte Menghins (130) ist ein starker Zipfel mittelasiatischer Klingenkultur nach NW-Indien hinein verzeichnet: aber bei der Schilderung der weltweiten Verbreitung dieser frühen Kultur (598) erwähnt er Vorderindien vorsichtiger Weise nicht. Ethnologisch kommen wir für die ihr entsprechende Tasmanoide Kultur in Vorderindien ebenfalls nicht weit (484 f.). Diese Wildbeuter hatten ausser Windschirmen (s. o.) Kegelhütten, deren Typ man vielleicht in der Hütte des Schmiedes von Dumburpath, die denen der Birhor-wanderer ähnelt, oder in denen von Sâdhus von Hrîṣikeś wiederfinden könnte; vgl. die heutige Hütte der Sojoten (Homberg 29). Sie kommen meines Wissens sonst bei indischen Primitiven als Wohnstätten nicht vor. Diese Kultur ist durch Speere ausgezeichnet, die aber auch in jüngeren Schichten (Totemisten) nach Indien gebracht sein können. Für die Tasmanoiden sind ferner Körbe in Spiralwulsttechnik, die in grossem Ausmass als Vorratsspeicher in Chota-Nagpur verwendet werden, charakteristisch; die alten Wildbeuter hatten aber natürlich noch keine solchen Vorräte. Ich weiss auch nicht, ob diese Speicherkörbe in der primitiven Art der Tasmanoiden oder in der jüngeren Art der Altpflanzerkultur (Schmidt-Koppers 80, 458) ausgeführt sind. „Jünglingsweihe mit Narbentätowierung“ könnte in den Brandnarben der Asûr und ihrer Nachbarn fortleben. Wie die „weissen und roten Tupfen auf Zeremonialgegenständen“ in den Hochzeitstöpfen der Asûr. Es ist also durchaus nicht sicher, dass diese altsteinzeitliche Kultur in ethnologisch reiner Form in Vorderindien gelebt hat.

Sichereren Boden betreten wir mit der miolithischen Klingenkultur, den totemistischen Jägern der innerasiatischen Steppengebiete. Dass von denen ein Zweig irgendwie nach Indien gelangt ist, ist wohl ziemlich sicher — so vorsichtig sich auch Menghin (603) äussert. Von ihnen wird der älteste indische Totemismus herzuleiten sein, der freilich nirgends in Indien rein erhalten ist (Kern 72). Niggemeyer findet ihn in seiner ältesten Form in den CP, in einem Gebiet, das heute von den Gond und ihrer Kultur beherrscht ist. Es ist aber historisch noch greifbar, dass die Gond erst in junger Zeit von Süden dorthin gekommen sind. Die überlegene, weitgehend mütterrechtliche Ackerbaukultur der Gond hat dabei eine ethnologisch wesentlich primitivere Schicht überdeckt, der u. a. die Baiga (Russell II, 77 ff.) zuzuordnen sind. Dies Völkchen hatte weder Pfeil noch Bogen, ähnelte darin den Birhor (Driver 12), den wohl primitivsten in Chota-Nagpur, und den Kanjar (Crooke, Russell s. v.), totemistischen Jägern, die ein Universalgerät

als Speer und Grabstock beim Jagen und Sammeln verwenden. Das Fehlen des Bogens ist gerade wesentliches Kennzeichnen der Klingenkultur -ein erstaunlicher Gegensatz zur alithischen Pygmäenkultur. Die Baiga haben freilich heute Brandwirtschaft und Axt (Russell 91): das darf man wohl als ackerbaulichen Einschlag ihrer eigentlichen Jäger-kultur ansehen (87, 91). Von den Verwandten der Baiga, den Bhaina, erzählen ihre Nachbarn, die Kawar, dass sie keine Äxte hatten (Russell II, 227).

Die grosse religionsgeschichtliche Bedeutung dieser primitiven Wildbeuterschicht, dieser Erstsiedler, für alle jüngeren Schichten der Chota-Nagpur-kultur haben wir oben gesehen. Es ist nun freilich durch die Gondüberdeckung auch sogar der Totemismus der Baiga selber nicht mehr lebendig; ihre exogamen Clans haben Gondnamen übernommen (Russell 81) — aber ihre Verwandten, u. a. auch die Bhaina, Birhor, Bhuiyar, Birjia (Niggemeyer 604 f.) haben den Totemismus noch. Dieser vaterrechtliche Totemismus im zentralen Indien ist der eigentliche und als erster nach Indien gekommene. Die beiden Gebiete eines mutterrechtlichen Totemismus in Südindien (Madura, Süd-kanara) und in NO-Indien (Assam) sind aus ihm durch Kontakt mit mutterrechtlicher Kultur entstanden: das ist die neuere Auffassung Niggemeyers (585 f.) gegenüber Pater Schmidt, der die südindischen Totemisten in diese Kulturschicht stellen wollte, wogegen Gräbner ihren Totemismus von Hirtenkulturen ableitete, die ihn ihrerseits in Innerasien von den dortigen totemistischen Jägern übernommen haben sollen (Menghin 495); aber die Rinderhirten, so wie wir sie in Indien fassen können (s. u.), sind keine Totemisten.

Zum vaterrechtlichen Totemismus dieser Jägerkultur gehört die Sonnenmythologie, die Flöte und die Tritonmuschel: diesen Dingen begegnen wir später im Viṣṇuismus. Zu ihr gehört ferner die Vorliebe für rote Farbe im Kult (Menghin 496, 506), vgl. den roten Ocker als erstes Geld (Schmidt-Koppers 487), gehören Handabdrücke als magischer Zauber (Menghin 147), gehört vielfach das Junggesellenhaus, als Behausung die Kegeldachhütte, die in Südindien häufig als Speicher, m. W. nur in Orissa als Wohnhaus vorkommt, ferner die Kopfbank oder Nackenstütze, die in Chota-Nagpur in sehr grober Form üblich ist, und ein Bett (Schmidt-Koppers 490), wie es in ganz Indien vorliegt, und der Einbaum, den man in Chota-Nagpur häufig sieht. Die afrikanische Variante dieser Kultur schildert Frobenius (1,72 ff.) als die Mahalbi-kultur: Jäger mit blutigem Zauber an Felsbildern und grausiger Initiation. Die Bovidendarstellungen auf Felsen NW-Afrikas und Centralindiens sind entsprechende Zeugnisse der mannhaften afrikanischen und der grazil-würdevollen indischen Varianten.

Schmidt-Koppers stellen (98 f.) Querflöte und Tritonmuschel, Kopfbank, Wedel als Rangabzeichen (vgl. Rao II, 2, pl. 149), Drillbohrer, gewisse Arm- und Fussringe, die in Indien und im Sudan resp. Polynesien auftreten, zur wesentlich jüngeren „freivaterrechtlichen“ Rinderhirtenkultur: sie stellen hierher auch den Bambusbogen mit Rotangsehne und daran befestigter Schnurschlinge zum Aufschieben auf die Bogenenden, der dem Chota-Nagpur-bogen entspricht; ferner Stiel-äxte mit halbmondförmiger Klinge, die dem paraśu Śivas in vielen Darstellungen ähneln (Rao pl. 99; 13), und in Bengal-Orissa-Chota-Nagpur als Kriegsaxt erscheinen (ähnlich in Badami: Rao pl. 66). Hierher stellt Koppers (ib. 618) ferner den Topfblasebalg, der bis auf sein Ton-material dem der Asûr und ihrer Nachbarn ähnelt und vielleicht mit dem Gelbguss zusammenhängt, der im Sudan und in Mittelindien in ähnlichen Tierfiguren der Khond (auch die Oraon haben solche: Patna-Museum) erscheint (Meinhard bei Bossert I, 392 f.). Im Sudan hat man Ton-, in Westafrika Holzschalen wie in Indien.

Archäologisch ist diese miolithische Klingenkultur in Indien nicht rein fassbar, wohl aber in einer wichtigen Abart, einer mikrolithischen (Weddalen) die dem eurafrikanischen Spät-

Capsien-Tardenoisien und einer mongolischen Spezies (Shabarak-kultur) ähnelt (Menghin 197 f.). Man hat sich das — wie gesagt — so vorzustellen, dass die miolithische Klingenkultur sich auf weite Strecken mit pygmäischer Holzkultur mischte, durch die die mikrolithisch-pygmoide Klingenkultur als Mischungsprodukt entstand (ib. 265 ff.), wie wir sie in den Kulturen der Buschmänner in Südafrika (ib. 188) und der Wedda auf Ceylon bis in historische Gegenwart fortleben sehen. Die Pygmoidisierung bedeutet kulturell: Primitivisierung, und daher bezeichnet Menghin die Steinwerkzeuge gerne als opsiptolithisch (Menghin 106 f.), d. h. als dem Stil nach protolithisch, aber erzeugt in einer Zeit, in der andere Kulturen bereits zu mio- oder gar neolithischen Werkzeugen vorgeschritten waren. Kern (35) spricht geradezu von opsiolithisch nach der Theorie, die den Pygmäen Eolithen zuerkennt. Eine derartige Steinkultur ist im vorderindischen Festland weit verbreitet gewesen (s. o.) und hat sich in Ceylon mit neolithischem Einschlag bis auf die historische Einwanderung der Singhalesen vor 2000 Jahren erhalten (Menghin 490). In Chota-Nagpur lebte sie wahrscheinlich in Resten bis vor 50 Jahren noch. Auch auf die Andamanen ist sie mit neolithischem Einschlag gedrungen, ist ähnlich in Zelebes und Sumatra nachweisbar — alles wohl Ausstrahlungen vom vorderindischen Festland (M. 109).

Man kann aber nicht von einem pygmoiden Kulturkreis sprechen (ib. 483). Es liegen nur ähnliche Mischungsverhältnisse in den drei Kontinenten Europa, Afrika und Asien vor (Karte ib. 260). Für das west-eurafrikanische Gebiet sind dabei die ostspanischen Felsbilder die schönsten Denkmäler, u. z. sind sie eine Mischung der Klingenkultur mit einer pygmäischen Holzkultur, die Menghin als Cogulien bezeichnet nach den Felszeichnungen von Cogul (265 ff.). Gerade diese Felszeichnungen der Cogulhöhlen hat P. Brown mit den mittelindischen von Singanpur verglichen, wo auch Mikrolithen gefunden worden sind. Es ist wichtig, dass die Wedda noch heute in Höhlen leben (wie auch die Kamar vor 50 Jahren) und ihre Wände bezeichnen (Abb. Seligmann pl. 56 ff.). Schmidt-Koppers (110) verweisen auf die Strahlenkronen, die bei Wedda-zeichnungen und in prähistorisch-spanischen vorkommen, s. o., aber auch in den Ritzungen der Edakalcaves, aber nicht in Singanpur (s. u. Aiyamar).

Die Pygmäen haben als wesentliches Kulturelement den Bogen in die Mischkultur gebracht. Die ostspanischen Felsbilder bezeugen den Bogen reichlich wie die Buchmann-zeichnungen; gerade die mittelindischen Felsbilder alten Stils aber stellen Speer-jäger und Schildträger dar. Die Wedda haben Bogen (nicht mit Rotang-, resp. Bambus-écharpe-besehnung wie in Chota-Nagpur, sondern mit Pflanzenfasersehne, wie es für die Pygmäen bezeichnend ist: Schmidt-Koppers 447 f.), und fast alle indischen Stämme haben Bogen bis auf die Baiga usw. und die Toda, die alle Waffen verloren haben. Also die Mischungsverhältnisse sind sehr verwickelt und nur sehr hypothetisch zu entwirren, aber gerade in der Kontinuität mikrolithischer Steingeräte und pygmoider Wedda im selben Gebiet sieht Menghin einen wesentlichen Beweis für seine Lehre (490); besonders die Jubbulpur-Mikrolithen gehören mit der Shabarak-kultur zusammen (269).

Mit einem wedda-ähnlichen Substrat auf dem vorderindischen Festland rechnet auch die Anthropologie seit langem. Man spricht abgesehen von „Negroid“ (Hutton 442 f.) von „Prädravidisch“ (Ghurye 115 f), das dem proto-australoiden (Hutton 443) oder australoid-veddoiden (Giuffridi zit. Ghurye 122) Rassenelement entsprechen soll, das ausser bei Wedda auch in anderen südindischen Stämmen (Irula der Nilgiri usw.) vorkommen soll, ja nach Ghurye bis Zentralindien, UP. usw. vorkommt. Von Eickstedt (175 ff), fasst diese Rasse als Weddide zusammen, deren südlicher Zweig (Malide) der primitivere, der nördliche (Gondide) der progressivere ist; es ist eine palä-europide Rasse, neben der es eine palä-mongolide und palä-negrade gab, und die aus den Alluvialebenen, die den iranischen Hochländern vorgelagert sind, den damals weichen-

den tropischen Urwäldern nach Indien gefolgt (v. E. 310) und bis Indonesien vorgestossen ist (185); es ist der Rest der Ureinwohner Indiens (175), d. h. würde Menghin sagen, das pygmäische Element dieser Mixo-pygmoiden waren die Ureinwohner Indiens.

3) *Altpflanzer*

Neben den Jägerkulturen stehen die der Pflanzer. Neben den Bewohnern der innerasiatischen Steppen mit ihren Klingen, die Bewohner des tropischen Urwaldes mit ihren Faustkeilen. Ohne ein beilartiges Gerät (Menghin 131, 500) kann der Urwaldbewohner sich nicht einmal seinen Pfad freihalten, kann er nicht im Djangel sammeln, kann er keine Lichtung roden, sei es, um sich ein Lager in der Wanderzeit aufzuschlagen, sei es, um sich Garten und Acker anzulegen. Alle Primitiven in Chota-Nagpur tragen heute ihr Eisenbeil, wie wir einen Spazierstock tragen.

Die protolithische Faustkeilkultur Indiens (Madrassen) ist so altertümlich in ihrer Formgebung (stratigraphische Beobachtungen fehlen leider), dass Menghin diesen Typ überhaupt in Vorderindien entstanden sein lässt (118 f.). Er ist von da nach dem Siegeszug der innerasiatischen protolithischen Klingenkultur über Europa und Afrika verbreitet worden vor dem Ende der letzten Eiszeit (599).

Die ethnologische Schilderung einer entsprechenden Kultur ist sehr unsicher (M. 487). Die alte Bumerang-kultur Gräbners gilt heute als eine fragwürdige Konstruktion (Kern 29). Indessen meint man, in einer altaustralischen Substratschicht einige ihrer Elemente feststellen zu können: Bienenkorbbütte, geheime Jugendweihe mit Zahnausschlagen, den Stock- oder Parierschild, einen Gott als Weltschöpfer und Stammvater, Bumerang. Von diesen Elementen gibt es nur den Bumerang, der übrigens ein Steppen-, nicht Wald-gerät ist, in Vorderindien (486 f., Schmidt-Koppers 454).

Diese Wildbeuter müssen das Sammeln von vegetarischer Nahrung der Jagd vorgezogen haben, sodass aus ihrer Kultur die der Altpflanzer hervorging, die der miolithischen Faustkeilkultur entspricht. Menghin (221 ff) verweist besonders auf die Funde von Banda und Mirzapur (Mitra 231): da gibt es Faustkeile und geglättete Beile mit allen Zwischenstadien der Bearbeitung. Aber eine stratigraphische Scheidung ist bisher nicht geglückt. Sie wird aus der indischen protolithischen Faustkeilkultur entstanden sein (Karte: 254), und ist während der letzten Eiszeit bis Frankreich und NO-Asien ausgestrahlt. Indien ist das klassische Land der Faustkeilentwicklung (583).

Die Sakai auf Malakka sollen diese Kultur in besonders archaischer Form vertreten (497). Sie baut in Hackbau Knollengewächse, ihre Waffe ist die Keule und ein Holzschild, ihre Organisation ist mutterrechtlich, ihre Mythologie lunar, ihr Kult dient der Muttergöttin; sie hat auch Ahnenkult mit Fruchtbarkeitsriten und Animismus. Ihr Haus ist das Giebeldachhaus in Reihendörfern. In diese Kultur gehören die Männerbünde mit ihren Maskentänzen, die Schwirren, apotropäische Geistergesichter, ferner die zweistufige Bestattung, oft mit Schädelkult, die Panpfeife, der einsaitige Musikbogen, das Plankenboot (man sieht sie z.B. an der Meeresküste bei Puri: die Planken sind mit Bastfäden zusammengeheftet) usw. (497 ff.; 507 ff.). All diese Elemente gibt es in Indien; sie sind zweifellos die Grundlage des indischen Bauerntums bis heute geblieben — aber es gibt wohl keinen Primitivstamm Indiens, der die Altpflanzerkultur auch nur annähernd rein darstellt. Alles Altpflanzerium Indiens ist im Jungpflanzertum, und dieses im Bauerntum aufgegangen. Und auf diesem Wege ist das mutterrechtliche Element als eine der

Komponenten des Hinduismus in Indien selbst zu Hause — freilich sind ausserdem auch andere Formen mütterrechtlicher Kulturen auf verschiedenen Wegen nach Indien gelangt und in den Hinduismus eingemündet. Eine jüngere Schicht der Altpflanzer ist die 2-Klassen-kultur, die Schmidt-Koppers (86 f. 284 f.) bei einigen indischen Stämmen antreffen. Niggemeyer (422) setzt dazu ein Fragezeichen. Ich möchte mich Niggemeyer anschliessen und auf die Zweiteilung in Berg- und Tal-hälften der Birhor, Kharia usw. verweisen und auf die vaterrechtliche 2-Klassen-kultur Nordasiens. Ich glaube aber nicht, wie Niggemeyer meint, dass diese 2-Teilung Einfluss des Kastensystems des Hinduismus ist, sondern halte sie für urwüchsig, raumbedingt und gleichzeitig bedingt durch die kulturgeschichtlichen Verschiebungen. Hinduismus wirkte z.B. bei der Herausbildung der Rāj-gond. Die vier endogamen Gruppen der Asūr könnten ebenfalls herangezogen werden: die Bīr-asūr geben sich mit den drei anderen eine Folie, die die anderen anscheinend nicht anerkennen. Hängen die zwei Monde dieser 2-Klassen-Kultur mit den 2 Monden der Jaina zusammen?

Schmidt-Koppers belegen vier Stufen des Mutterrechts in Indien: 1) die älteste Schicht: der Mann bleibt in der Familie seiner Mutter wohnen (Mapilla 267); 2) er zieht ins Haus seiner Frau (Tiyān; 267; 286); 3) er arbeitet eine Zeit lang bei seinen Schwiegereltern: Diensthe; Spuren bei Wedda (269f. ; das gibt es auch in Chota-Nagpur); 4) Kaufehe: Frau geht ins Haus des Mannes, Muttererbfolge bleibt: der mütterliche Onkel sorgt für seinen Neffen (270; keine Stämme genannt; Spuren bei Gond). Diese Ethnologen weisen den Verfall der Jünglingsinitiation (273) und das Betonen der Menstruationsfeiern in Malabar (275), die Polyandrie (312 f.), Kannibalismus (558), Palmwein und Betelkauen (558), Muschelgeld (560) und Wochenmarkt (559), Steinschleuder (561), Tantrismus und Śaktismus (275 ff.) dem Mutterrecht zu. Es ist immerhin bemerkenswert, dass der ausgesprochenste Fall der Cuvade in Indien bezeugt ist (292 ff.).

Die Träger des Altpflanzertums in Indien sollen die Melaniden (von Eickstedt) sein (Menghin 603) im östlichen und zentralen S-Indien, eine der ältesten Komponenten der sogenannten Dravida (582). Von Eickstedt unterscheidet die Nord-melaniden, den Koliden Typ, der mit Gondiden gemischt ist und Munda-sprache angenommen hat; und den südlichen, der in den tamilischen hohen Kulturen das rassische Hauptkontingent darstellt und dravidische Sprache übernommen hat.

4) Jungpflanze

Im Miolithikum der nordasiatischen Knochenkultur ist das Züchten von Haustieren aufkommen: zunächst des Rentieres; dieser Gedanke der Tierzucht wird in der Pflanzerkultur zur Schweinezucht umgewandelt, und damit entsteht das proto-neolithische Jungpflanzertum (Menghin 513 f.); wo, das ist unklar, aber vielleicht kommt wieder Vorderindien in Frage (319, 514; Schmidt Koppers 573). Das Leitfossil Menghins ist für diese Kultur das Walzenbeil, das von Vorder-Indien nach Eurafrika gelangt, u.z. ehe durch Einwanderung von Rinderzüchtern aus Vorderasien nach Vorderindien das jungneolithische Bauerntum aus den Jungpflanzern entstanden war. Das Jungpflanzertum ist dann nach Kern (83 f.) wieder kein Kulturkreis, sondern nur ein Sammelbegriff für jungpflanzeische Elemente, deren wesentlichste folgende sind: Schweinezucht (aber in SO-Asien nicht ganz gesichert), Huhn, Hund, Rauchen, Pfahlbau, Bogen (Dolch und Speer fehlen), Kamm, Regenkappe (von Hirten übernommen), Mutterrecht, Grossfamilie, Kauf- und Dienst-ehe, Cuvade, Sklaverei, Mädcheninitiation, Kopffjagd und Schädelkult, Kannibalismus, Felltrommel als Kultgerät, Hockerbestattung (Menghin 511 ff.). All diese Elemente finden sich mehr oder weniger häufig und wesentlich in Indien.

Neben der Walzenbeil-, steht die Schulter- und Vierkant-beil-kultur, die besonders Heine-Geldern herausgearbeitet hat; er weist sie den Austroasiaten zu, die sie aus Hinter- nach Vorderindien getragen haben, und zwar sind sie erst um 1200 v. Chr. nach Bengal gelangt. Bei ihnen erschliesst er bereits einen Boviden als Haustier, was Menghin ablehnt. Beide halten aber ein zweimaliges Vordringen jungpflanzerscher Kultur aus Hinter- nach Vorderindien für möglich; nach Menghin wäre die erste die Walzenbeil-kultur, die dann in derartigem Umfang von den Dravida übernommen wurde, dass Heine-Geldern in gewissem Sinne recht hat, wenn er die Dravida mit den Walzenbeilen verbindet. Freilich will Menghin das Walzenbeil nicht etwa mit den Dravida aus NW. nach Indien hineingelangt sein lassen. Dies wäre eine früh-neolithisch austri-sche Wanderung. Das Schulterbeil wäre dann mixo-neolithisch-mundaisch (562f.). Würde die Schulterbeilwelle bereits die Zucht eines Boviden mitgebracht haben, würde sie überhaupt nach Menghins System zu den bäuerlichen Kulturen gehören — nicht mehr zu den Jungpflanzern (Kern 144). Der Bison ist bereits auf Indus-siegeln dargestellt mit herrlichen, offenbar absichtlich zum Mondgehörn hin abgewandelten Hörnern, ebenso der Wasserbüffel in sehr naturgetreuer Darstellung. Aus diesen Siegeln ist an sich nicht mit Sicherheit zu entnehmen, ob Tiere der Wildnis dargestellt sind wie etwa auch das Nashorn anderer Siegel, oder gezähmte: und in letzterem Falle beständen weitere zwei Möglichkeiten: es könnte zum Kulturbesitz von Hirtenstämmen oder von Bauerndörfern gehören. Während Mohenjo Daro eine weit ausgebildete Bauernschaft mit Buckelrinderzucht voraussetzt, könnte man auch den Wasserbüffel für ein bäuerliches Haustier dieser Zeit, Gegend, Kultur halten, das dann von Osten gekommen sein könnte. In Mohenjo Daro ist ferner noch kein Reisanbau; auch der Reis kann in Vorder-, Hinterindien oder China in jungpflanzersche oder bäuerliche Kultur genommen worden sein. Menghin nimmt für die Yangshao-kultur in China Weizen als Hauptfrucht an (290), Kern aber spricht von Reis ebendort (144); trotzdem könnte in Südchina Reis an seine Stelle getreten oder unabhängig von ihm gebaut worden sein (Schmidt-Koppers 606), von wo er nach Hinterindien (Heine Geldern III, 595) gelangt sein könnte, von da nach Vorderindien (oder umgekehrt). Da er noch nicht in Mohenjo Daro auftritt, wird er kaum mit der Walzenbeilkultur zusammenzubringen sein, die westlich orientiert ist und mit Weizen-Gerste zusammenhängt; er könnte mit der Büffelskultur aus Hinterindien gekommen und nicht weiter über das Gangestal nach Westen vorgestossen sein, oder: er könnte mit dem Schulterbeil nur bis Bihar-Godavari gelangt sein: er könnte schliesslich aus Vorderindien stammen; jedenfalls liegen die Grenzen des Schulterbeils, des Reis, des Wasserbüffel, Bison, des Walzenbeils in ost-westlicher Linie alle verschieden und zeigen uns, wie kompliziert die jungpflanzerschen Elemente gelagert und verschoben sind. Gangestal mit Reis, Industal mit Weizen-kultur sind durch alle historischen Zeiten charakterlich getrennt geblieben; die Stelle, wo Alexander seinen Siegeszug abbrach, ist eine der markantesten Scheiden von Ost und West.

Reines Jungpflanzertum ist in Indien kaum noch lebendig erhalten geblieben; wo wir Pflanzern in Indien haben, sind sie meist zum bäuerlichen Pflug und Hornviehzucht übergegangen; aber es gibt noch alte Brandwirtschaft, und in Chota-Nagpur soll der Pflug erst durch die Oraon eingeführt worden sein. Denken wir uns den Pflug von den Munda fort, so sind sie der Typ von Jungpflanzern, freilich mit stark totemistisch vaterrechtlicher geistiger Kultur. Ein unscheinbares Kulturgut spricht für das Jungpflanzertum der Munda, der Kamm, den ihre Jünglinge stolz als auffallenden Kopfschmuck tragen; er ist ein typisches Jungpflanzerelement und in der Somrongsen-kultur bezeugt (Menghin 283, 296, 512). Der mongolische Rasseneinschlag bei den Munda ist deutlich (v. Eickstedt 214; 302). Nach Menghin könnten aber schon die Totemisten

ein mongoloides Rasselement nach Indien gebracht haben (603). Sie haben auch die Regenkappe, aus Blättern geflochten, den Pfahlbau nur als Strohschober, die Kauf- und Dienstehe. Sollte die sanduhrförmige Trommel, die freilich in Indien immer zwei Felle und Schnurspannung hat, von hier stammen? Die Bewegungen der Trommler in Neuguinea (Schmidt-Koppers 94) sind denen der Asûr überaus ähnlich.

5) *Rinderhirten*

In Innerasien, südlich von den Rentier- und Pferdehirten, die beide nicht rein nach Indien gelangt sind, also etwa in Westturkestan, vermutet man heute den Ursprung des Rinderhirtentums (Junghirten), u. z. stellt Menghin (514) drei solche altertümlichen Kulturen zusammen: die tibetischen Yakhirten (Drokpa), die Toda der Nilgiri in SW Indien als Büffelhirten, die Zulu in Afrika als Rinderhirten. Also in den drei Gebieten drei Hornviehart. Nur die Bovidenzucht wanderte von Land zu Land, nach Menghin (564 f.; vgl. 545 f.) zusammen mit der dravidischen Sprache: „Innerhalb des Rinderhirtentums scheint sich das indide Rasselement entwickelt zu haben“ (605). Charakteristisch ist der Säsionnomadismus: die Hirtenfamilie folgt der Herde je nach der Jahreszeit. Man legt mehr Wert auf Milch als auf Fleisch; Planzennahrung wird von pflanzerischen Nachbarn bezogen; das Rind dient als Reit- und Zugtier (514 f.). Das archäologische Hauptdokument ist Anau I (302 ff.); in Indien lässt sich dieses Junghirtentum archäologisch nicht belegen (325). Eine genauere Vorstellung von der Gestalt dieser Kultur haben wir noch nicht.

Man könnte also annehmen, dass das Junghirtentum mit irgend einer noch nicht bestimmten Rinderart aus NW nach Vorderindien gelangt ist und sich dort den Bedingungen des Raumes angepasst hat, insofern Zebu und Wasserbüffel in Zucht genommen wurden. Solch Büffelhirtentum wird von den Toda ziemlich rein dargestellt; abgesehen von megalithischen Einflüssen: ihre Tempel, deren Dome mit Steinzaun irgendwie mit dem Stûpa zusammenhängen, und abgesehen von der Plastik der Nilgiri-gräber, die späteren Indus-einfluss vermuten lässt, und deren Zugehörigkeit zu den Toda fraglich ist. Ihre sakrale Milchwirtschaft und ihr Kult der Kuhglocke, ihre Unkenntnis des Wagens, ihre Almenwirtschaft machen recht altertümlichen Eindruck. Gab es derartige ältere Büffelhirten in Vorderindien, so ist es — nach den Gesichtspunkten der kulturhistorischen Ethnologie — unwahrscheinlich, dass die Büffelizeucht von einer jüngeren, aus Hinterindien gekommenen Bauernkultur erst ins Land gebracht wurde. Und hinterindische reine Büffelhirten sind bislang nicht gefunden.

Der Wasserbüffel ist in Vorderindien und China so charakteristisch wie in Hinterindien das Bison-artige Hausrind, obgleich auch dort der Wasserbüffel als Haustier vorkommt. Das macht die Genealogie noch schwieriger. Ich glaube, dass in der Induskultur sowohl Bison wie Wasserbüffel als Jagdtier gemeint sind (s.u. Śiva), dass demnach der Wasserbüffel erst nach Mohenjo Daro und also erst später als das Zebu, das dort meist dargestellt ist, von den Toda in Kultur genommen wurde, wohin denn auch die jungen Tempel und Plastiken der Nilgiri weisen, und dass schliesslich der Bison in Hinterindien erst von bäuerlichen Kulturen gezähmt wurde, eben in Anlehnung an jene bäuerliche Welle, die den Wasserbüffel von Vorderindien bis China gebracht hat. Leitet man den Büffel von Hinterindien her, so sind die Toda als Verarmung aufzufassen; sie hätten ihr Bauerntum verloren, wären an die Gebirge angepasste Hirten. Es ist aber doch auffallend, dass die Boviden als wilde und gezähmte Tiere (ebenso wie Ren und Pferd) in Herden leben, und es scheint mir unwahrscheinlich, dass Jungpflanzler von sich aus ganze

Herden in Zucht genommen haben sollen. Das erste Hirtentum aller Tierarten war sicher ein Nomadismus: die Menschen folgten ihrer Herde, die noch halbfrei war, bei deren Wanderungen. Dabei mögen sie säsonweise ein wenig Gartenbau betrieben haben, sie sind deswegen aber noch keine Pflanzler, die die Tierzucht im Nebenberuf trieben! Gerade der Herdencharakter der Grosstierzucht spricht m.E. stark für ein relativ reines Hirtentum, das sich früh neben ein Pflanzertum stellte. Ein wilder Bovide ist für den Ackerbauer ein feindliches Tier (s.u. Devī), das ihm seine Saat vernichtet. Sollten solche von wilden Rinderherden zugrunde gerichteten Pflanzler aus Verzweiflung den Herden gefolgt, zu Schonern, Züchtern und Nomaden geworden sein? Sicher nur dann, wenn ihr Pflanzertum erst in kümmerlichen Anfängen steckte; dann braucht man aber noch nicht von Pflanzern zu sprechen. Oder haben sie einzelne Männer mit der Verfolgung und Betreuung der wilden und später halbwilden Herden als eine Art Dorfhirten beauftragt, wie etwa ein Uddālaka Āruṇi von seinem Lehrer mit einer Herde ins Djangel geschickt wird mit der Aufgabe, erst zurückzukommen, wenn das Vieh sich verdoppelt hat? Oder wie beim Pferdeopfer ein Ross freigelassen wird, und eine Jungmannschaft ihm folgt, bis es nach einem Jahr am Ausgangspunkt wieder ankommt? Sollten aus solchen abgezweigten Familien die Hirten entstanden sein als verselbständigte Sippen? Koppers (519) lässt sich, wenn er die Rinderzucht überhaupt aus Indien ableitet, mit dem sonst so entgegengesetzten Hahn in diesem Sinne decken, aber Menghin-Kern (94 f.) betonen mehr den Ursprung der Rinderhirten aus Jägern, freilich mit pflanzerischem Einschlag, und ohne sich über den Büffel zu äussern. Gerade der Wasser liebende Büffel könnte von vorder- oder hinterindischen Bauern gezähmt worden sein, die freilich von der älteren Zeburinderzucht angeregt sein dürften.

Im Übrigen ist für unser Problem am wichtigsten, dass es in Indien ein reich entwickeltes Hirtentum gab. Aber es lässt sich von der jüngeren Form der Hirtenkrieger noch nicht klar genug scheiden, und deshalb ist für den Indologen der Ursprung des Hirtentums als solchen noch keine brennende Frage. Es ist dies einer der charakteristischsten Punkte, wo sich die kulturhistorische Ethnologie z.B. von der geographischen (Hahn, Hettner) scheidet, nach der die Hirten verarmte Bauern sind. Ihre Vaterrechtlichkeit wäre danach nur soziologisch verständlich, nicht Erbteil von totemistischen Jägern: diese Theorie ist eine soziologische Weiterführung der der „Elementargedanken“. Bauern hätten aus religiösen Gründen (nach Hahn und Koppers) das Tier mit dem Mondgehörn (das Schwein und) den Stier eingefangen — doch wohl, um es zu opfern, und Opfern ist Verspeisen. Oder: Jäger hätten ihr fleischreichstes, herdenhaft auftretendes, nicht so flüchtiges (wie Hirsch, Gazelle usw.), nicht sehr gefährliches (im Verhältnis zu den grossen Katzen usw.) Jagdtier zunächst geschont, ein Gedanke, der vielleicht schon dem Totemismus zugrunde liegt und dem vermuteten Ursprung des Pflanzertums analog ist: der Pflanzler liess einen Teil der erntefähigen Wildfrüchte als ein Primitiaalopfer (Roy, Or. 441 f.) und zugleich als Schonung, die der Saat voraus ging, stehen; der Jäger aber schonte das Jungwild und hat sich dann die Herde gefügig gemacht, indem er die meisten Stiere zu Ochsen machte, die ihm nun als Pack- und Reit-tiere dienen konnten beim Begleiten der nomadisierenden Herde. Ich glaube nicht, dass man dies psychologisch unmöglich nennen kann (wie Hettner meint: 39). Auch dem Jäger wird das Fleisch das Ziel der Tötung gewesen sein. Für beide Theorien gibt es zoologische Bereitstellungen: die nördliche Jäger- und Steppen-theorie mit dem Ur (Hilzheimer) SW-Asiens, die südliche Bauerntheorie mit dem Büffel Indiens (Keller). Der Indologe wird wohl eklektisch verfahren müssen — so öde oft Eklektik ist — Rinderhirten sind zweifellos aus NW. hereingedrungen, wohl schon vor oder mit der Induskultur mit dem Zebu, und die Büffelizeucht kann mit grosser Wahrscheinlichkeit von Bauern in Indien in Angriff genommen

worden sein. Vaterrecht ist sicher in historischen Zeiten mit Hirtenkriegern aus NW. hereingetragen worden, es wird wahrscheinlich in den mittelindischen lichten und trockenen Djangeln schon als ältere ethnologische Schicht bestanden haben (s.u. Viṣṇu) und sich dort eben aus soziologisch-geographischen Gründen erhalten haben.

Für die altindische Rind- und Buckelrind-zucht darf man vielleicht manche der heutigen Ahir als Zeugen ansehen. Betrachtet man eine Schilderung des Hirtenlebens der Gegend bei Mathura, wie es in der Geburtsgeschichte des Gottes Kṛṣṇa geschildert wird, so kann man die Elemente eines altertümlichen Rinderhirtentums herauschälen (aber s. u. Hirtenkrieger). Eine patriarchalische Grossfamilie (kula) lebt mit ihrer Herde (gokula). Es waren auch Büffel und Ziegen, vor allem aber Rinder, ob aber mit oder ohne Buckel kann ich dem Text nicht entnehmen (ajā gāvo mahiṣyaś ca: Bh. P. 19,2). Wenn das Djangel (vana) an einer Stelle abgegrast ist, wandert man in einen anderen „Wald“ (Hv. 62, 33; 63,1 ff.; 9 ff.; 64,1 ff.). Damals werden weniger Bauerndörfer in dieser Gegend gewesen sein als heute; die „Wälder“ waren grösser, aber ob das Land wasserreicher, die Bäume höher und dichter waren als heute, das lässt sich wohl kaum erweisen. Zumindest gab es damals eine Gefahr von Wölfen, die heute hier behoben ist (Hv. 63,31 ff.). Manchmal ist von Häusern (gr̥ha: Hv. 38, 37; 39,22; 80,15; 81,1; veśman 43,24) die Rede; aber eigentlich lebt man im Wagen (śakaṭa: 39,12). Die Hirten haben weder Stadt (nagara) noch Dorf (grāma), noch Haus (Bh. P. 24,24). Diese Wagen wurden von Rindern gezogen (Hv. 34,1); seine Teile werden (Hv. 61, 13) aufgezählt: man wird sie sich wohl so vorzustellen haben, wie die, die uns auf Reliefs gerade der Bildhauerkunst Mathuras deutlich dargestellt sind: auf zwei hohen Speichenrädern ruht der lange Wagenkörper, der mit tonnengewölbtem Dach (wohl Holz mit Matten) bedeckt war und mehrere quadratische Fenster auf der Seite hatte (CHI pl. XXIV; Vogel I, pl. VII b; LVII f.). Darin konnte schon eine Familie leben! Man denke an die Zigeuner in ihren Planwagen. Die Wagen wurden halbmondförmig aufgestellt, um das Lager zu bilden (Bh. P. 11, 35) (vgl. Germanen etc.). Solche Säson-niederlassung nannte man Hürde (vraja oder goṣṭha: Bh. P. 25, 7 etc.; gokula, oder ghoṣa). In der Hürde ist ein Platz zum Melken (godohana: Hv. 38,28). Das war kein Haus, sondern nur ein Platz (sthāna: Nīlakaṇṭha ib.). Von besonderen Zäunen ist nicht die Rede; auch nicht von Ställen oder Schattendächern, wie ich sie bei den Goala in Kerakair sah.

Die „Freiheit“ des Hirtenlebens drückt der Ausdruck aus: „Sie leben auf dem Rad“ (cakracārīṇaḥ: Vi. P. 10,33), was im Gegensatz zur bäuerlichen Sesshaftigkeit des Hausbewohners (gr̥hī: ib. 10,2) gemeint ist. Die Sehnsucht nach dem Wandern schlägt in der indischen Religion immer wieder durch als uraltes Erbe. Die Rinderhirten umziehen auf ihren Wagen den heiligen Berg und opfern dabei auf dem Wagen (Bh. P. 24,33 usw.). Heilig sind diesen Hirten: Berge, Kühe und Brahmanen. Das Trinken alkoholischer Getränke ist für Kṛṣṇas Stamm charakteristisch und gilt nach Schmidt-Koppers 493 als bezeichnend für die Rinderhirtenkultur (526 f.).

Die Hirten sind Djangelbewohner (vanacārīṇaḥ: Hv. 83,23; 28 etc.), was von städtischen oder dörflichen Verfassern dieser Schilderungen mit gewisser Verachtung gesagt ist. Dagegen wird ein Abend in der Hirtenstation (ghoṣa) und der Morgenanbruch (Hv. 80,1–8; 81,32; vgl. Bh. P. 46,8 ff.) mit aller Romantik, der nur ein hochgezüchter städtischer Dichter fähig ist, geschildert.

Die Opfer bestehen aus Milch und Fleisch (Hv. 72,12 ff.). Stierspiele werden ohne sakrale Bedeutung erwähnt (ib. 72,36 vgl. 75,16). Die Abgaben, die die Hirtennomaden dem König von Mathura zu leisten haben, bestehen in Sauermilch, Butter, Büffeln (81,29). Einmal wird — aber nur vom Commentator zum Hv. 144,57 — erwähnt, dass man Schweine (sūkara) isst: das wäre Merkmal des Pflanzertums (wenn es sich auf zahme Hausschweine bezöge!)

Diese Schilderungen sind zeitlich schwer zu bestimmen: sie entstammen teils jungen Texten, die nicht mehr als 1000 Jahre alt sind (? Vi. P., Bh. P.), teils etwas älteren (Hv.); und das ist sicher, dass sie alle in erst nachchristlicher Zeit niedergeschrieben wurden, dass aber ihr Mythenmaterial wesentlich älter ist. Die Schilderungen sind so lebendig, dass man den Eindruck hat, die Verfasser hätten solche Hirtenkultur noch gekannt: danach hätte sie also in in unserem Jahrtausend noch gelebt. Ihre Einheitlichkeit und Reinheit datiert diese Kultur aber schon in sehr alte, eben proto-neolithische Zeiten. Und zwar müsste sie älter sein als Mohenjo Daro, wenn die dortigen Stiersiegel uns nicht täuschen, d. h. wenn es richtig ist, dass Rinderzüchter nach Indien kamen und dort erst sich mit Jungpflanzern zum Bauerntum verbanden. Wann die Kṛṣṇa-sage spielt, das ist aus diesem Material freilich nicht abzulesen.

6) *Hirtenkrieger*

Die Nachkommen der Hirten der Kṛṣṇa-geschichte wollen die Ahir sein, jene Hirtenkaste, die heute in Symbiose mit den nordindischen Bauern lebt. Sie sind aus einem Stamm eine Kaste geworden und haben ihre eigene Sprache mit ihrer Selbständigkeit verloren. Sie haben aber weitgehend die Almenwirtschaft behalten. Die Könige von Jashpur etc. beziehen eine sichere Rente von den Hirten, die aus Bihar in ihre Gebirgsdjangel jedes Jahr einziehen. Die Ahir gehen auf die alten Abhīra zurück, die uns in der Kṛṣṇa-geschichte als ein räuberischer Stamm in Gujarat begegnen, durch den Kṛṣṇas Frauen nach seinem Tode geraubt wurden. Abhīra-könige gab es in Nasik im IV. Jhdt. n. Chr. König Āryaka war ein Ahir. Sie werden in Kathiawar 180 n. Chr., im Dekkhan usw. erwähnt bis ins XV. Jhdt. (Russell II, 19 f.). Einige meinen, dass sie kurz vor Chr. Geb. aus NW nach Indien eingewandert sind (ib.), einige halten sie für älter (Crooke I, 52). Bei solcher Datierung dürften die Ahir mit den eigentlichen alten Rinderhirten nicht zusammenfallen, und das ist 1) der Kṛṣṇa-geschichte selber zu entnehmen, weil dort die Abhīra den Yādava feindlich sind und keineswegs mit ihnen identisch oder verwandt, 2) weil die Abhīra als Könige auftreten, was sie zu den Hirtenkriegern stellt, jener jüngeren Kulturschicht, die aus der innerasiatischen pferdezüchtenden Reiterkultur erst in jungneolithischer Zeit hervorgegangen ist durch Übernahme rinderhirtenkultureller Elemente. Reitervölker rauben sich und ihren Nachbarn die Rinderherden: Viehzucht, Raub, Krieg, Verwalten erobelter Länder als einzig würdige Arbeit des Mannes (Menghin 529): das ist das Wesentliche jener Kulturschicht, die wir im Uralaltaischen rein, im Indogermanentum mit Landwirtschaft durchsetzt sehen. In relativ reiner Form wurde dieser Kulturtyp in Indien von den Abhiras vertreten, deren heutige Nachkommen das Kriegerum verloren haben. Ihr ursprüngliches Reitertum lebt noch im Kult: sie verehren unter anderem den Gott der Hürde. Auf dem Sammelplatz des Viehs bauen sie eine Plattform mit dem Bild eines Pferdes (Russell II, 31), eine Unterabteilung nennt sich Ghor-charha, d. h. Pferdereiter. Viele beanspruchen heute Rajputenrang (Crooke 52 f.). Ihrem Gott Bīrnāth weihen sie Pferde. In Lorik, der Heldengestalt ihrer Epik, lebt noch die Erinnerung an ihre eigene kriegerische Vergangenheit.

Ins Grossartige gesteigert lebt diese Hirtenkriegerkultur in den Samskr̥t-epen. Solches Hirtenkriegertum als eroberndes Herrentum ist sicher in mehreren Wellen über Indien hereingebrochen, nicht nur in Gestalt der āryischen, sakischen, hunnischen, abhirischen Wellen der Jahrhunderte vor und nach Christus, sondern vermutlich auch schon vor den Ārya, obgleich Archäologie, Ethnologie und Literatur dafür noch keinen direkten Beweis geben. Menghin (528) erwähnt nur die Indoiranier für Indien. Dieses Hirtenkriegertum hat nun aber auch auf die

Kṛṣṇa-geschichte eingewirkt: Kṛṣṇa ist auch ein glänzender Rosselenker, und wir können nicht sagen, wie weit das historische Wirklichkeit, wie weit es nur Literatur ist. In seiner Jugendgeschichte spielt dies Motiv keine Rolle. Vielmehr erscheinen die Hirten als tributpflichtig den Pferdewagen-fahrenden Stadtherren. Haben also diese Hirten ihr Kriegertum durch soziale Herabdrückung verloren oder gehören sie einer älteren Schicht an? Das lässt sich noch nicht entscheiden. Der Wagenlenker war eine altertümlich-ehrwürdige Gestalt in Indien und dürfte ein wesentlicher Zug der komplexen Gestalt Kṛṣṇas sein.

Zur Hirtenkriegerkultur gehört u. a. die Jagdart der Trichter-hürdenfallen: man hat in Nordasien bis zu 18 Meilen lange Mauern gefunden, in die die zu fangenden Tiere gejagt wurden (Kern 106). Damit dürften die Elefantenfallen Indiens zusammenhängen. Die Jagd dieses königlichen Reittieres ist eine Anpassung dieser Kriegerjäger. Diese Kultur ist nicht denkbar ohne enge Beziehungen zur Dorf-, Stadt-, und Metall-kultur (Menghin 528).

7) Metallzeit, Dorf- und Stadt-kultur

Menghin (328; 443,607) lehnt den Begriff einer Metallzeit ab, weil die Erfindung, Geräte aus Metall zu machen, kulturgeschichtlich keinen grossen Einschnitt macht. So richtig das ist, so ist doch die Metallkunst eine der Grundlagen, ohne die eine höhere Dorf-kultur (525) nicht möglich war, denn die gibt es erst durch den Pflug mit eisernem Schar; erst dadurch wird das Vieh auch als ackerndes, nicht nur wagenziehendes Haustier zur wesentlichen Hilfe des Menschen. Ohne Bronzewaffen kein Heldenkampf, ohne Eisenwaffen keine Massenheere. Ohne Massenhaftigkeit, Verstädterung, Herrentum wäre weder die Erlösungs- noch die Aufklärungskultur (Kern: vgl. Menghin 612) denkbar.

In Indien tritt Bronze- und Kupferkultur erst mit der Stadtkultur des Indus auf (Menghin 441; 591). Die Anfänge dieser Kultur liegen noch im Dunkeln; der Schlüssel steckt in den Schichten Mohenjodaro, die noch nicht ausgegraben sind. Es gab in dieser Stadtkultur kein Pferd, also kein Hirtenkriegertum. Diese Stadt-kultur wäre also aus reiner Bauernkultur erwachsen, die Stadt nur ein vergössertes Dorf. Dazu scheint es zu passen, dass man bisher weder Stadtmauern noch einen Palast gefunden hat. Aber die indische Stadtkultur ist sicher nicht unabhängig von der ungefähr gleichzeitigen vorderasiatischen entstanden: wie diese Zusammenhänge waren, ist freilich noch unklar. Betrachtet man z. B. die Stierdarstellungen in Mohenjo Daro und in Mesopotamien, so ist doch der indische Charakter deutlich abhebbar; das weist auf längere unabhängige Entwicklung. Aber gerade diese Stiere zeigen auch, dass beide Stadtkulturen aus einer gleichartigen Bauernkultur erwachsen sind, einer, die Mutterrecht und Mond-stier-gottkult als wesentliches Charakteristikum hatte.

Über die indischen Bauernkulturen wissen wir noch garnichts. Der Archäologe hat bisher noch keinerlei Material dafür (Menghin 330). Wie sich in Vorderindien in den verschiedenen Kulturprovinzen Jungpflanze-, Bauern- und Rinderhirtentum verbunden haben, ist bisher nicht zu bestimmen. Wenn im NW mehr Gemeineigentum des ganzen Dorfes an Grund und Boden, in Chota-Nagpur dagegen Einzeleigentum desjenigen, der einen Acker gerodet hat, vorkommen, wenn es am Rand des Himalaya und in Malabar mehr Einzelhöfe als geschlossene Dörfer gibt, im W Weizen, im O Reis, so kann das vielleicht einmal für die Forschung ausgenutzt werden. Jedenfalls ist die pflanzerisch mutterrechtliche Kultur in jedem Dorf zu spüren, ausser der kleinen vaterrechtlichen Insel in Chota-Nagpur, die z. B. Baden-Powell (151 ff.) nicht herauszuarbeiten verstanden hat.

8) *Facit*

Man kann also sagen, dass Indien schon weitgehend in den Rahmen der Prähistorie eingefügt ist, und das indische Material bestätigt seinerseits in gewissem Sinne die Arbeitsweise der Universalgeschichte, es widerspricht ihr nicht. Manchem mag das wiederum zu wenig sein; manchem mag scheinen, dass jetzt schon viel zu viel behauptet worden ist. Gewiss: der Vorsichtiger bleibt bei „historischen“ Zeiten mit schriftlicher Überlieferung. Aber die Steinwerkzeuge und ethnologischen Funde sind nun einmal da; und wo in Indien die Primitiven neben den Hochkulturen durch deren Jahrtausende eine beträchtliche Rolle gespielt haben und heute noch mit ihren Massen ein ernstes Problem darstellen, muss dieser ganze Fragenkomplex bearbeitet werden, und zwar von Fachleuten, denen der Indologe aber doch bei jedem Schritt helfend und kritisch zur Seite stehen muss. Helfen ist entschieden fruchtbarer als totsichweigen oder bespötteln, so schwierig es auch ist.

Wer will, um nur ein Problem herauszugreifen, das indische Kastenwesen historisch begreifen ohne den Totemismus?

So will es dem Indologen zwar einleuchten, dass die vaterrechtlichen Steppenkulturen aus Innerasien in immer neuen Wellen nach Indien aus NW hereingekommen sind, als Jäger, Hirten, Hirtenkrieger und historische Völker; das ist uns indogermanistisch ausgebildeten Indologen nicht verwunderlich. Schwieriger ist es uns, uns vorzustellen, dass Indien alt- und jungpflanzersische Kulturen nach W ausgestrahlt haben soll. Die innerasiatische Steppe reicht mit einem Zipfel ins Panjab hinein. Die nördlichen Steppenvölker sehnten sich nach den fruchtbaren Flusstälern des Indus und Ganges: die Kunde von ihnen wird in sehr frühen Zeiten bereits weit nach Norden gedrungen sein, wie denn alle historischen Völkerwanderungen und Eroberungszüge Innerasiens ganz oder teilweise in Indien endeten. Aber die umgekehrte Richtung? Was sollte die Bauern, die sich im Djangel feuchter Niederungen ihre Felder rodeten, aus den Flusstälern Indiens, deren Wässerung durch Brunnen oder Teiche leicht ist, nach Belutschistan oder Vorderasien getrieben haben? Wir kennen den gewaltigen Kulturstrom, der den Buddhismus über weite Gebiete Asiens trug, und sicher war in den alten Zeiten in Belutschistan usw. mehr Bewässerungskultur als heute. Also der Indologe hat kein Recht, an den Aussagen der Prähistorie in dieser Hinsicht zu zweifeln; er lernt, dass Indien nicht nur aufsaugender Schwamm war, und es wird ihn mit Stolz erfüllen, dass sein Land anscheinend Quellgebiet des alten Pflanzertums war (Schmidt-Koppers 542). Das Tier, seine Jagd und seine Zucht in den Steppen Asiens; die Pflanze, ihr Sammeln und ihr Anbau im Djangel Indiens.

Die nordische Tier- und die südliche Pflanzenkultur, hier „Vater-, dort Mutterrecht“, hier Sonnen-, dort Mond-mythologien, hier Ârya-, dort Dravida- und Munda-sprachen (mit Einschränkungen), hier Klingen, dort Faustkeile, das sind die beiden grossen Pole, die beiden Gegenspieler im indischen Raum.

Dem in Chota-Nagpur Reisenden fällt dort ein ähnliches Gegensatzpaar auf: die Birhor, Kharia usw. sind je in zwei Teile gespalten: die wilderen Berg- und zivilisierteren Talbewohner, diese mehr Jäger, jene mehr Bauern. Sollte aus dieser keimhaft polaren Spaltung der Stämme (die z. B. auch bei den Wedda zu beobachten ist) sich alles Weitere ergeben? Ich glaube nicht! Dieser Gegensatz ist naturgegeben, aber er ist in dieser Grössenordnung nicht schöpferisch und in ihr nicht als alt erweisbar, denn man hat keinen archäologischen Beleg eines so dichten Nebeneinanders entgegengesetzter Kulturen. Das Tal bietet eben wesentlich bessere Bedingungen für Ackerbau, im Tal drängen die Oraon und Munda erst vor verhältnismässig kurzer Zeit

ein — so sehr das auch der üblichen Vorstellung widerspricht, dass die Bauern sesshafter sind als die Jäger! Die heutige Universalgeschichte stellt möglichst reine Kulturen an den Anfang — wenn sie sie auch nirgends heute mehr rein trifft — und lässt sie sich mischen. Die umgekehrte Theorie, dass es nur Übergänge gibt, aus denen sich im Laufe der Zeit relativ einheitliche Kulturräume herauskristallisieren, ist a priori ebenso gut denkbar. Auch in Innerasien gab es Wälder, auch in Indien gab es Wüste, Steppe und Savannen. Das Gegenspielerpaar, das man in kleinstem Massstab im einzelnen Stamm in Chota-Nagpur sieht, sieht man in grösserem Massstab im religionsgeschichtlich schon bedeutungsvollen Gegensatz des Gangestales gegen die umliegenden Berggebiete, und ebenso etwa als Bauern- und Hirten-komponente in der Indogermanenfrage, und in letzter, menschheitsgeschichtlich entscheidender Grössenordnung im Klingen-Faustkeil-gegensatz, der als „Vater- und Mutter-recht“ usw. wirkte. Der Mensch aber dürfte überhaupt gerade im Randgebiet von Wald und Steppe sich herausgebildet haben! Die ersten Wildbeuter sammelten Pflanzen auch in der Steppe, und die Waldbewohner jagen auch! Steppen- sowohl wie Wald-leben brachten jedes Verarmungen und Vorteile mit sich, wie jeder Vorteil in der Natur durch einen Nachteil erkaufte werden muss. Es kommt auf Betonung dieser oder jener Seiten an, und die sind, wo wir die Weltgeschichte nicht im Einzelnen, sondern nur in ganz grossen Linien, in geradezu phantastischen Abstractionen rekonstruieren, eben nur in grossen Umrissen zu erfassen. Die Abstraktionen sind trotzdem notwendig und berechtigt, soweit man auch die Einzelheit (resp. ihr Noch-nicht-wissen) mit in Rechnung setzt. In diesem Sinne darf auch der spezialisierte Historiker die heutige Universalgeschichte als Arbeitshypothese gelten lassen — welche Hypothese man in der nächsten Generation aufstellen wird, wissen wir freilich nicht; aber jedes erarbeitete Material, jede scharf formulierte Theorie ist nicht umsonst! Auch der Evolutionismus war historische Notwendigkeit, ein Kind seiner Zeit.

Manchem wird dies Kapitel blutleer und ungeistig erscheinen; im folgenden wollen wir versuchen, das gewonnene Material für die Geschichte der indischen Religionen fruchtbar zu machen. Das Seiende, der polare Gegensatz, zeigt sich als ebenso wichtig wie das Werden, d. h. als der Kampf der Gegenparteien und die durch ihn getriebene Vorwärtsentwicklung in der sogenannten Historie.

4) DIE GROSSEN RELIGIONEN INDIENS

Es handelt sich mir im Folgenden nicht etwa darum, eine vollständige indische Religionsgeschichte im Abriss darzustellen. Ich möchte sie nur soweit behandeln, als sie mit den bisher erfassbaren ethnologischen Schichten, d.h. prähistorisch-historischen Phasen in Beziehung gebracht werden kann. Ich möchte nicht vom Ṛgveda, von der Einwanderung der Ārya ausgehen, sondern vielmehr auch die Ārya nur als eine der vielen Wellen aus NW nach Indien hereingefluteter Erobererwellen hinstellen. Ich möchte ausgehen von dem grossen Gegensatzpaar Śiva-Viṣṇu. Sie sind heute die beiden Gegenspieler im indischen Kulturleben — und sie waren es von jeher — wenn auch nicht von Anfang an unter diesen Namen! Der Fruchtbarkeitsgott der autochthonen (soweit man diesen Begriff überhaupt auf eine Schicht anwenden kann) Bauern und der Sonnengott der Eroberer, der Jäger, Hirten und Krieger: das sind die beiden grossen Komponenten indischer Kultur. Und darüber hinaus auch der vorderasiatischen, klassischen und chinesischen. Man nennt sie auch mutter- und vaterrechtlich. Ich möchte also prähistorische, ethnologische und mythologische Schichten zur Deckung bringen, um damit die Grundlagen Indiens aufzudecken, soweit es mir heute möglich ist. Dass es möglich sein muss, das stellte sich mir während meiner Reise immer wieder vor Augen. Und wenn auch heute noch manche Schwierig-

keiten unüberwindlich scheinen, so wird sich doch der Weg als gangbar und förderlich erweisen. Was mir beim Reisen als eine heilsame Ergänzung zum Studium der Texte aufging, war die nicht zu unterschätzende Bedeutung der Lokalkulte. Sie und nicht die theologischen Systeme sind das Lebendige. Eine Interpretation der Purāṇen aus der Kenntnis der heiligen Stätten und Lokaltraditionen Indiens heraus, das ist eine wesentliche Aufgabe der Indologen, die das grosse Glück haben, im Lande selber arbeiten zu können. Auf einer kurzen Reise von ein paar Monaten kann man da natürlich nicht allzuviel schaffen.

a) Śiva

1) Steinkulte

Śiva wird heute in den meisten Tempeln nicht anthropomorph, sondern als lingam (Phallus) verehrt. Niemand wird zweifeln, dass das lingam auf die natürlichen, noch nicht bewusst geformten Steine zurückgeht, deren Kult, soweit wir heute sehen können, über ganz Indien verbreitet ist. Ist es möglich, diesen Steinkult einer bestimmten ethnologisch-prähistorischen Schicht zuzuweisen?

Der Stein als Tigergott der Asûr (s.o.) macht mir den Eindruck, als sei er im Grunde von den Gond entlehnt. Die Asûr haben sonst keine Steinkulte, und der Charakter dieses Opfers schien mir in die Asûr-kultur nicht recht zu passen; bessere Argumente habe ich freilich nicht. Man könnte ja auch sagen, dass die Gefährlichkeit des Tigers ganz von selbst alle Bewohner dieser Djangel zu Tigerkulten treibt — aber das ist beim Schlangenkult doch nicht der Fall. Die Asûr und manche ihrer Nachbarn verehren keine Schlangen. Hat der Tiger etwas mit Śiva zu tun? Im Mahābhārata XIII, 17, 48 wird Śiva *simhaśārdûlarûpa* genannt, in 148 „Tiger“ (*vyâghra*), und der Commentator *Nilakaṇṭha* erklärt: *vyâghreśvara-nāmaka-linga-rûpaḥ*: d.h. Śiva in Gestalt eines linga, das den Namen Tigerherr trägt (*Hopkins Interpretation* 222: ... *kalingarûpa* will mir nicht einleuchten). Dieses linga des Tigerherren stand in Benares, wie das *Li. P. I*, 92, 74 f. erzählt: dort tötete Śiva einen Dämon (*Daitya*) in Tigergestalt (ähnlich *Gajāsura*, auch in Benares). Aber es gibt auch einen Tempel des Tigerherren im *Almora Dt.*, und die dortige Lokalsage erzählt, dass Śiva in Gestalt eines Tigers seine Gattin *Pārvatī*, die die Gestalt einer Kuh angenommen hatte, ansprang, um den heiligen *Mārkaṇḍeya* aus seiner Meditation zu reissen; *Markandeya* sass nämlich gerade dort, wo die *Sarayu* vorbeifliessen sollte und aus Respekt vor ihm warten musste. Dieser Tempel gilt als sehr alt, und sein linga soll eines der 12 *Uṛlinga* (*ādilinga*) sein (*IBORS VI*, 371). Dieser Vorstellung des Würgermotives scheint ein uralter Steinkult eines Tigergottes zugrunde zu liegen, der eben von Theologen als Śiva aufgefasst, für ihren Śivaismus in Anspruch genommen wurde (vgl. *Charpentier* in der Festschrift *Jacobi*, S. 291).

Ich möchte hier gleich einen anderen Namen derselben Text-stelle 138 anführen: „höchster Eber“; damit ist nach dem Commentar die Inkarnation des *Viṣṇu* als Eber gemeint. Ich glaube nicht, dass er recht hat, diesen Eber dem Śiva zuzuweisen. Vielmehr haben wir noch eine Nachricht, dass es im *Vindhya*-gebirge ein natürliches linga (*svayambhulinga*) gegeben hat, das „*varāha*“ genannt wurde (*Rao II*, 85); d.h. ein Kult eines natürlichen Steines für einen Ebergott, wie er im *Vindhya* durchaus verständlich ist, wurde von ebensolchen śivaitischen Theologen für ihren Gott in Anspruch genommen, obgleich er ursprünglich nicht zu einer mutterrechtlichen Schicht gehört zu haben braucht, wie es beim Tiger (der Gond) eher möglich ist und bei Śiva zu erwarten sein sollte.

An ebenderselben Textstelle (31) wird Śiva „der Furchtbare“ (Bhîma) genannt. Dies ist gelegentlich eine der 8 Gestalten Śivas (Meinhard 10) und soll auch der anderen Form Śivas als Bhairava gleichzusetzen sein (ib.). Ein Bhîma oder Bhîmasên wird im ganzen Gond-gebiet verehrt (Rahmann 80) im Kult natürlicher Steine — vielleicht ist dieser Bhîma auch der Held des Mahâbhârata. Auch der 'Furchtbare' ist ein natürliches linga in Saptagodâvara (Rao II, 85), also in Südindien, im Godavari-delta (s. De s.v.). Dieser Śiva-artige Kult ist ebenfalls deutlich zu unterscheiden von dem des Schutzgottes Bhîmasena, der wie der Eber zur Viṣṇu-mythologie gehört (s.u.). Er ist ein Bruder des Hanuman, der ebenfalls in natürlichen Steinen verehrt wird, als Dorfgott zu den mutterrechtlichen Bauern, aber als Sonnenaaffe (s.u.) zur Viṣṇu-mythologie gehört (s. Abb. 60).

Ausgesprochenener als bei den Asûr ist der Steinkult bei den Oraon, die ja als dravidische Ackerbauern einen Śiva-kult erwarten lassen. Sie glauben, dass natürliche lingams über Nacht auftauchen (Roy ORC 305), und sie errichten aus Lehm phallusartige Gebilde (Roy Or. 256 f; ORC 85 f. 19), deren Gottheit freilich nicht genannt wird — auch ich konnte bei Mandar, wo ich solch Gebilde, fast drei Meter hoch, photographierte, nichts derart erfahren. Bei ihm macht ihre Jungmannschaft allerlei erotische Dinge (s. Abb. 53).

Von den Oraon könnten die Birhor beeinflusst sein — oder auch vom Hinduismus — die Mahâdeo-steine beim Wandern mit sich tragen (Roy. Bi. 96) und den Mahâdeo auch in kleinen Erdhäufchen und Holzpfosten verehren (316); wie ihre Zauberer (318, 366) den Mahâdeo verwenden, das sieht entlehnt aus.

Von solchen primitiven Steinkulten mag man die schon hinduistisch genannten des Dih Baba in Bihar oder des Pañcânan in Bengal (Meinhard 15; 6) ableiten, die künstliche Steine verwenden, deren Gott aber noch nicht mit Śiva identifiziert wurde. Es wäre nötig, das Mythenmaterial der zahllosen Steingötter Indiens zu sammeln. Der Muthiyadeo, der Wächter an Kreuzwegen (Marshall I, 59) sieht dem Rudra-śiva ähnlich; und wenn Panikkar für Malabars jägerische Primitivstämme Steinkulte trotz Vaterrecht betont, so ist dabei im Einzelnen leider alles im Unklaren belassen (vgl. Charpentier in der Festschrift für Jacobi, S. 286 ff.).

Wenn für die Asûr „der Stein lebt“, so ist damit eine sehr alte Wurzel des späteren śivaitischen Steinkultes gegeben. Das svayambhu-linga wächst von selbst aus dem Boden (Meinhard 6). 69 (Rao 84 f.) oder 68 (Li. P. I. 92, 138: etwas abweichend; vgl. Kathâs. 55, 215) wurden von den Theologen als solche anerkannt, meistens nordindische. Das linga ist Śiva (Li. P. I. 73 f.). Der Stein ist der Gott, er ist nicht etwa nur sein Bild; der Tempeldienst ist das Spiel des täglichen Lebens eines hohen Herren, wobei der Stein geweckt, gekleidet und gefüttert, spazieren getragen und durch Musik und Tanz erfreut wird. Der grosse Gott ist eben jene Urkraft, die sogar im Stein lebt: das ist begrifflich formuliert die Vorstellung, die dem lingodbhava (Rao 105 ff; Zimmer 412 ff.; Li. P. I, 17; Meinhard 40) zugrunde liegt, d.h. dem aus dem Stein herauskommenden Gott. Der Stein ist der Phallus, Gott ist der Samen und die Kraft. Und wenn ein Gläubiger sich ganz dem Gotte widmet, sich mit ihm identifiziert, dann springt der Gott aus dem Stein heraus und erschlägt den Tod, gibt dem Frommen neues Leben (Rao 156 ff.; ähnlich Li. P. I. 30), wie umgekehrt ein Lakulîṣa (s.u.) in das lingam eingeht, einswird mit seinem Gott.

Dies ist eine Wurzel, aber eine andere ist das Megalithikum, denn dass der Typ des Gesichtslinga (Rao 97 ff; 64 ff.) (vgl. Bîrnath, s. o.) mit megalithischen Menhiren zusammenhängt, daran wird man nicht mehr zweifeln (s.o.). Hat man dabei Śiva als Urmenschen, als Urahnen aller Menschen gedacht? Diese Vorstellung der südlichen Bauernkultur (Koppers I, 320 ff.) liesse sich so mit dem Ahnensitz-motiv der Menhire vereinigen. Und die Verbindung des linga mit

dem weiblichen Sockel, der Verkörperung der grossen Göttin (pīṭhā), die ihrerseits wohl mit dem weiblichen liegenden Stein (Dissolithen!) zusammenhängt, weist ebenfalls aufs Megalithikum. Aber die Ausgestaltung zum heutigen kunstvollen normalen linga, die Symbolik der drei Teile des Phallus als der Dreiheit der Götter Brahma-Viṣṇu-Siva, das ist später ausgebildet, ohne dass wir den Prozess verfolgen könnten (Li. P. II. 47).

b) *Śiva in der Induskultur*

Siva gilt als der Gott Südindiens, der Dravida, der Bauern. Das scheint durch das berühmte Siva-siegel in der Induskultur bestätigt zu sein. Indessen gibt gerade diese älteste Darstellung uns noch viele Rätsel auf. Als was ist der Gott hier gemeint? Er sitzt als Yogi zwischen wilden Tieren. Als Yogi ist er vom Gilgamesch-Herakles-Simson-Typ des heldischen Jägers und ihrer Beziehung zu den Tieren der Wildnis deutlich unterschieden: diesem Typ entspricht in Indien eher der Bhīmasena (s.u.) (Mbh. III, 146, 47). Man kann damit vielleicht auch vergleichen, dass es von Rudra heisst, dass er erzürnt die Tiere erschlägt (Kirkel 226,44), wie er gelegentlich einen Widder hält (Rao Pl. II, V), wie er Tiger und Löwen schlägt (Rao App. 36) (s.o. Tigerstein) und ihr Fell sich umhängt (Rao 229,235), wobei der Gedanke mitspricht, dass er sich damit ihre Kraft aneignet.

Er ist auch ganz etwas anderes als der Typ des heldischen und guten Hirten, wie ihn Kṛṣṇa, Christus, der griechische Kalbträger und Hammurabbi- Nebukadnezar (Schmidt- Koppers 317) darstellen, obgleich Śiva gelegentlich auch als Hirt (gopāla: Hv. 164,75) aufgefasst wird. Vielmehr gehört er zum Zauberertyp, wie Orpheus den Tieren singt, Buddha (Marshall I, 55; Schayer 57) und Franz von Assisi den Tieren predigen — so sitzt dieser Yogi unter den wilden Tieren, so sitzt in der grossen Hindu-mythologie der Yogi Śiva am Südhang des Himalaya unter Bäumen und Tieren (Rao II, pl. LXXI, LXXVII f.). In Nachahmung Śivas bezaubern die heutigen Schlangenbeschwörer mit Musik ihre Cobras. Etwas derartig Zaubenhaftes lag aber auch im Flöte-blasenden Hirten Kṛṣṇa und seinen primitiven Analogien: dem Birhorknaben, der mit einer Flöte die wilden Wasserbüffel zähmte.

Man hat die vier Tiere, die um Śiva auf dem Siegel herum sind, mit den vier Tieren, die auf Aśokas Säulen vorkommen (Waldschmidt 38 f.), verglichen. Statt des Tigers tritt ein Löwe, statt des Wasserbüffels ein Stier, statt des Nashorns ein Pferd auf, und nur der Elefant ist geblieben — wenn man überhaupt solche Parallelisierung durchführen darf! Statt der starken Tiere der Wildnis sind es die vier königlichsten Tiere. Leider ist die Geschichte dieser vier Tiere noch unklar. Dass sie mit den vier Weltrichtungen zusammenhängen, wird durch ihr Vorkommen im Jainakanon (Schubring 149; Schrader 191) und um den Kailās (s.u.) erwiesen. Und ausserdem sind sie die Tiere des 1., 2., 3. und letzten Tīrthankaras (De s.v. Sravasti): sind alle anderen etwa in diese alte Vierergruppe eingeschoben? Als Schutzgötter werden von Baladeva (Hv. 164, 98) in seinem in vieler Hinsicht merkwürdigen Gebet u.a. der weisse Stier, der brünstige Elefant, der reissende (?) Löwe, das ehrwürdige (?) Pferd (śveto vṛṣaḥ, karī mattaḥ, śiṃho vyāghro hayo giriḥ) angerufen, wenn man so übersetzen darf! Giri-ehrwürdig lässt sich nach PW einmal belegen, nicht aber vyāghra als adjektivisch, also sind vielleicht in diesem Vers 5 Tiere: die vier Aśokas und der Tiger aufgezählt.

Sonst sind sie mir nur aus der bildenden Kunst bekannt: auf Mondsteinen Ceylons (Coomarasvami Tfl. XCV), am Fries des Hoysalesvar-tempels von Halebid (Murray 596), auf rajputischer Miniatur: Weber, Kṛṣṇajanmāṣṭamī S. 344, Tfl. II. In der Rānigumpha-höhle des Udaya-

giri bei Bhubaneśvar stellen die vier Kapitäle der Säulen ganz rechts am unteren Stockwerk die vier dar, und ebenso sind sie auf den Kapitälern des dritten Himmelsstockwerkes dargestellt. In Bhubaneśvar photographierte ich ein Relief des Türbalkens des Paraśurāmeśvar-tempels mit einer Kampfdarstellung, in der Elefanten, Reiter, Löwen und ein Stier vorkommen! Also eine Spielerei ohne Mythos. Es soll der älteste Tempel des Ortes sein, wäre also älter als das 5. Jhdt. n. Chr.

Wo einstweilen Mohenjo Daro vom historischen Indien noch so himmelweit entfernt ist, sind selbst kleine Beobachtungen dieser Art von Wert. Irgendwie muss doch wohl die Plastik des Gangestals im 4. Jhdt. v. Chr. mit der viel älteren des Industales zusammenhängen. Pater Heras vermutet das auf Grund der gemeinsamen künstlerischen Gesinnung. In der Tat sehen manche Gupta-Ton-siegel mit Zebu-stier-darstellungen, wie ich sie im Indian Museum sah, denen von Mohenjo Daro verblüffend ähnlich. Merkwürdig ist aber auch vor allem die Parallele des Gundestrupgefäßes (Schrader); sollte da im Donautal ein später Rest jener uralten Ausstrahlung der vorderasiatischen Stadtkultur vorliegen, die Koppers für die alte Indogermanenzeit wahrscheinlich gemacht hat?

Der Deutung des Mohenjo-Daro-gottes als paśupati, d.h. des Herren der Tiere, könnte entgegengehalten werden, dass die hinduistische Gestalt des Paśupati (Rao 125 f.) ohne Tiere dargestellt wird. Darin ist eben das urtümliche Wesen des Herren der Tiere (offenbar unter hochkulturellem Einfluss) verblasst. Das ist deutlich aus dem kultischen Verhalten des Verehrers dieses Gottes: der Fromme soll sich wie ein Irrer benehmen, brüllen wie ein Stier, wenn er seinen Gott verehrt (Rao 22 f.), d.h. er soll sich mit den Tieren identifizieren, die mit ihrem Instinkt das Wesen des Gottes reiner erfassen als der Mensch mit seinem Verstand. Darin ist noch ein Rest Orpheus-artiger Besessenheit erhalten. Aber: der Fromme darf sich nur ganz im Geheimen so verhalten. Da spricht die Scham, die auch das Gottesbild verflachte, der Abscheu des Ritualisten der Hochkultur, den Dakṣa offen ausspricht: Śiva ist wahnsinnig und wird mit Wahnsinn verehrt (Rao 50 f.). Aber philosophisch-abstrakt blieb die Gleichung: der Mensch ist das Vieh (paśu) des Gottes, erhalten und anerkannt (Bhandarkar 122, 124). Uralte Raserei ist zu Philosophie und Yoga sublimiert worden. Es ist der Rausch alter Fruchtbarkeitskulte, in die das Jagen und Töten wilder Tiere als wesentlicher Zauber für die Fruchtbarkeit der Felder aufgenommen wurde.

Im übrigen gehört zur klassischen Śiva-gestalt, dass er eine lebendige Antilope (mṛga) in der erhobenen Hand hält (Rao XV ff: Candraśekharamūrti): zum Spiel (ib. App. 63). Diese Antilope springt auch lustig neben Śiva, wenn er als berauscher Bettlerjüngling durch die Einsiedeleien der Asketen geht und ihre Frauen verliebt macht (Rao 308) in seinem dionysischen Triumphzug gegen asketische Rechtlichkeit der Ritualisten; wobei denn der Zorn der Asketen über diese Störung ihrer Ruhe als Motiv verwendet wird: sie schicken dies Tier der Wildnis gegen den Eindringling, aber er fängt es auf und trägt es von da an zur Erinnerung (Rao 113). Oder es wird erzählt, dass das Opfer seines Schwiegervaters Dakṣa, das Śiva störte, in Gestalt einer Antilope vor Śiva floh und von ihm erjagt wurde (Meinhard 37). Das sind späte Aetiologien der uralten Vorstellung „Śiva und das Tier“. Und Śivas Mythologie ist, das sieht man immer wieder, nur Legende, herumgesponnen um derartige bildhafte Vorstellungen eines grossen, unverständbaren, im Grund inaktiven Gottes.

Sehr merkwürdig ist, dass der Stier unter den vier Tieren des Mohenjo Daro Siegels fehlt, der doch sonst auf unzähligen Siegeln dort erscheint; die vier Tiere sind eben wilde, der Zebu-stier war aber bereits gezähmt. Gerade die Zähmung des Stieres, das Kastrieren des Wildstieres

zum Pflugochsen, die Notwendigkeit der Kastrierung für geordnete Zucht, zum Gewinn zahmer Packochsen, lenksamer Herden, wobei ein einzelner Stier in seiner vollen Kraft erhalten bleiben musste trotz aller seiner Gefährlichkeit, wobei sogar im Interesse der Zucht der beste, stärkste, feurigste und also gefährlichste Stier erhalten bleiben musste, das ist offenbar eine der Wurzeln des Śiva, seiner Furchtbarkeit und Fruchtbarkeit. Wie der Stier im Hinduismus das Tier des Śiva ist, so ist sicher auch der prachtvolle Stier der Mohenjo Daro-Plastik im Zusammenhang mit einem Śiva-ähnlichen Gott zu denken, aber in welchem Zusammenhang? Ist der Gott hier theriomorph dargestellt? Das leugnet man (Marshall I, 55), und das ist auch im Hinduismus nicht üblich, obgleich Śiva öfter als Stier angerufen wird (Mbh. 13, 17, 35) oder als „gehört“ (150), was der Commentator als „Stier -usw. -gestaltig“ erklärt. Der Stier wird gelegentlich als Gott angerufen (Li. P. II, 48, 10), und ein goldener Stier mit einem Halbmond aus Kristall auf der Stirn ist dem Śiva oder den Brahmanen zu schenken (ib. II, 41).

Aber Darstellungen Śivas als Stier sind bisher nicht bekannt geworden, weder in Ikonographie noch in Mythologie. Der Stier ist vielmehr der Begleiter Śivas: er liegt vor jedem seiner Tempel als sein treuer Diener, zu seinem Herren blickend, und ist als solcher mit Śivas treuem Diener Nandi eingeworden, der eigentlich menschengestaltig, Sohn eines Heiligen ist, der Śiva um einen unsterblichen Sohn gebeten hatte (Li. P. I, 37), der gelegentlich auf einem Stier reitet (ib. I, 71, 144 ff.; vgl. Rao 212, 217, 455 ff.). Auch Śiva reitet auf dem Stier (Rao 352 ff.; vgl. I, pl. XXXII), und das muss irgendwie damit zusammenhängen, dass auch vorderasiatische Götter, Tesub oder Jupiter Dolichenus auf Stieren reiten. Aber: es gibt keine indische Darstellung, dass Śiva wie die Götter Vorderasiens auf dem Stier *steht*, und in Mohenjo Daro ist der Stier stets ohne Gott dargestellt.

Vergleicht man ferner die Darstellung des Stieres in Indien und Vorderasien, so ist der Unterschied, und zwar nicht nur ein formaler, ganz deutlich. Der indische Zebu von Mohenjo Daro hat nichts von der robusten Muskelkraft und der unbändigen Wildheit des vorderasiatischen. Er hat vielmehr die Ruhe, die Würde, die stille Grösse, die mit solcher Naturliebe und Verehrung sorgsamst gestaltet sind, dass schon in diesen ersten Kunstschöpfungen auf indischem Boden der ganze indische Charakter mit seiner Mystik, Idyllik und weichen Grösse greifbar wird. Es bedarf noch der Aufklärung, wie es zu verstehen ist, dass das einzige Siegel, auf dem ein Stier eine Kuh bespringend dargestellt ist, und das nach Ausweis der Schriftzeichen zur Induskultur gehört, in Mesopotamien gefunden worden ist (Gadd pl. III, 18): es ist roh in Inhalt und Form, und ich möchte vermuten, dass es nicht von indischen Händen auf indischem Boden, sondern irgendwo in Belutschistan gemacht wurde. Die echten Mohenjo Daro-Siegel zeigen — trotz aller Beziehungen zu Mesopotamien — eine Eigenart, die auf jahrhundertelange selbständige und eigenwillige Entwicklung schliessen lässt. Die Zusammengehörigkeit von Stier und Fruchtbarkeitsgott muss einer sehr alten dörfischen Bauernschicht zugewiesen werden, die die Grundlage der indischen und vorderasiatischen Stadtkultur gewesen ist. Aber dieser Gott ist nicht erst etwa durch diese Stadtkultur nach Indien gebracht worden! Ich sah schon an meinem ersten Tage in Bombay vor dem Valkeśvar-tempel: wenn Frauen den Tempel betreten, streichen sie über die Geschlechtsteile des Stieres, ehe sie sich dem Gotte selber nahen: da wird die alte Fruchtbarkeitssymbolik noch lebendig empfunden: das ist Dorf-, nicht Stadtkultur.

Der hinduistische Ausdruck „Gehörnter“ (s. o.) gehört sicher auch in dieser Kultur zu Śiva; und auch in Vorderasien tragen die Götter Hörnermützen. Betrachtet man etwa die Darstellung des Büffel-dämons (Rao I, pl. CIV) oder des Dvârpâla (ib. II, pl. CLVIII): eine Haartracht oder Krone zwischen dem Gehörn, so wird einem die des Śiva des Mohenjo Daro-Siegels

verständlicher: er trägt ein Gehörn und dazwischen einen Haarschopf ähnlich manchen Frauenfrisuren der Tonplastiken von Mohenjo Daro — wie auch die Armringe Śivas auf jenem Siegel denen der Bronzestatuetten der Tänzerin gleichen (s. u. Ardhanārīśvara). Die ganze Symbolik dieses Kopfaufsatzes, der in der Tat dem buddhistischen Symbol des Triratna und dem trīśūla (Dreizack) des hinduistischen Śiva ähnlich sieht (Marshall I, 55), ist aber noch unverständlich. Er muss im Einzelnen verglichen werden mit all den Symbolen, die in der vorderasiatischen Kultur zwischen den Hörnern der verschiedenen Götterköpfe erscheinen, soweit das bei der Kleinheit der Siegel möglich ist. Auch der Gegner des Ārya-gottes Indra, der Dämon Śuṣṇa ist gehörnt (Macdonell 160); er ist einer jener Vertreter der Induskultur, auf die die Ārya stiessen.

Ausser diesem Mondgehörn ist in Mohenjo Daro bisher keine Beziehung des Gottes zum Mond festgestellt worden. Sie ist aber beim hinduistischen Śiva, der die Mondsichel als Kopfschmuck trägt, noch deutlich — wenn sie auch in der Mythologie nicht mehr hervortritt (s. u.). Mond-Stier-Gott scheinen von Anfang an, d. h. von jener bäuerlichen Schicht an, zusammen zu gehören.

Dazu gehört ferner die Schlange, die als eine Art Anbeter wappenartig zu beiden Seiten eines wie ein Yogi sitzenden Gottes, also eines „Śiva“ auf einem anderen Mohenjo-Daro-Siegel bezeugt ist. Dagegen hat man bisher das Motiv der beiden gegenständigen, sich umwindenden Schlangen, wie es auf den (jungen) südindischen Schlangensteinen üblich ist, nicht gefunden, obgleich es ganz ähnlich in Ägypten, und in Griechenland und Vorderasien um einen Stab (Äskulap) herum vorkommt. Gehört also auch dies Motiv zu jener bäuerlichen uralten Schicht und ist in Mohenjo Daro nicht gepflegt worden?

Die Schlange lässt sich geradezu zu einem Leitmotiv indischer Religionsgeschichte machen. Vergleicht man etwa den Schlangenkult Malabars (Panikkar 120 ff.), wo die Schlange zum vertrauten Hausgott geworden ist, mit dem feindlichen Verhalten etwa eines Asūr gegen alle bösen Schlangen, so hat man denselben Gegensatz wie den zwischen Śiva, der Schlangen als Haar-, Arm- und Gürtel-bänder trägt, ja sogar als heilige Brahmanenschnur (Rao 325), und Indra oder Kṛṣṇa mit Garuḍa, den Schlangentöttern. Die Asūr haben dementsprechend auch kein Schlangentotem, wie es etwa die Oraon (Dravida!) haben.

Und doch ist das Gefühl, das ein śivaitischer Schlangenverehrer gegen die heimlich-unheimliche Schlange hat, nicht so einfach zu beschreiben. Denn auf den Schlangensteinen, in denen die Schlangen als Kindersegen-gewährende, also huldvolle Wesen angebetet werden, ist überaus häufig zwischen den Köpfen der Schlangen ein Kṛṣṇa-Kind dargestellt, tanzend, wie einst dies Kind auf der überwundenen Schlange Kāliya tanzte. Man bittet also die Schlange um ein Kind — das die Schlange überwindet; man droht zugleich der Schlange mit der Darstellung dieses strahlenden, spielenden Kindes, und tröstet die flehenden Eltern, widerspruchsvoll, wie das Fühlen nun einmal ist. Und der grosse Tänzer Śiva wird in einer Stellung dargestellt, die „Furcht vor der Schlange“ bedeutet (Rao 252, 227, 257 f.): der Tänzer erhebt einen Fuss, damit ihn die drohende Schlange nicht trifft; der Gott, der auch bei eben diesem Tanz mit Schlangen spielt, weicht ihnen doch aus, als ob er nicht der allmächtige Herr wäre.

Mit der vor allem südindischen Gestalt des tanzenden Śiva hat man den prachtvollen Torso eines Tänzers der Induskultur verglichen (Marshall I, 46). In der Tat ist die rekonstruierte Haltung von Armen und Beinen bei beiden ähnlich, nur ist er am Indus ganz nackt und wohl bärtig zu denken. Die feine Arbeit erinnert stark an die Maurya-politur. Und der ähnlich Torso eines Jünglings hat an den Schultern zwei Ausbohrungen, die nach Marshall Schmuck trugen; da er aber ebenfalls ganz nackt ist, könnte man vielleicht daran denken, ob hier ein zweites Armpar

angesetzt war, wie es sich für einen Śiva gehört, und wie ein vierarmiger Mensch als Schriftzeichen in der Indusschrift vorkommt (Heras p. 3); in Vorderasien aber kennt man solche Vielarmigkeit nicht.

Die weibliche Parallelgestalt, die nackte Tänzerin in ihrer lasziven Haltung kann man mit den Tempeltänzerinnen Indiens und den Tempelprostituierten Babylonien verglichen. Man muss dabei aber auch die Unterschiede hervorheben: Mädchen sind in Indien im allgemeinen keine Priesterinnen oder Wahrsagerinnen in Tempeln, wie es sie in Babylonien gab (Meissner 68, 435; aber vgl. Iyer I 218!) sie dienen vielmehr mit Tanz und Musik der Unterhaltung des göttlichen Herren, u.z. nicht nur Śivas und nicht nur in Südindien, sondern auch z.B. des Viṣṇu-Badarīnāth (De s.v.); daneben auch der Priester und Pilger, wobei die Erinnerung oder die Fiktion eines hieros gamos nicht mehr mitspricht. Freilich ist darüber aus der Literatur — und aus Gesprächen mit Brahmanen — nicht viel zu lernen. Das „Schenken eines Mädchens“ ist eine verdienstvolle Handlung (Li. P. II, 40): man kauft ein schönes Mädchen und schenkt es den gelehrten Brahmanen. Der Śaktismus wird in Geheimnis gehüllt; die Plastik der Tempel freilich ist unverhüllt. Die Mythologie spricht von diesem Thema nicht gerne.

Im Volksbrauch gibt es noch Merkwürdigkeiten. In Bihar z.B. (Grierson 403) sammeln sich im Juli-August Scharen von Frauen; sie nennen sich Frauen des Schlangendämons (nāginī), wandern umher und betteln 2½ Tage lang; während der Zeit schlafen sie unter keinem Dach und essen kein Salz. Die Hälfte des Bettelertrages erhalten Brahmanen, die andere wird in Salz und Zuckerwaren umgesetzt und vom ganzen Dorf verschmaust: letzter Rest eines Thiasos.

Lingam's schliesslich hat man auch in Mohenjo Daro gefunden, aber nur kleine, für den Hausgebrauch, und nicht auf Siegeln. In Babylonien scheinen phalli nicht vorzukommen. Die Hammurabbi-stele hat keine Fruchtbarkeitsbedeutung. Aber in Anatolien gab es phallus-artige Steine, z.B. hat man einige aus Gräbern ausgegraben, die aber noch nicht historisch erkannt sind. Wenn man noch das in Mohenjo Daro aufgedeckte grosse Bad mit den hinduistischen Tempelteichen zusammenbringt, hat man ein weiteres wichtiges Motiv. Rituelles Baden spielt auch in Vorderasien eine grosse Rolle, aber der islamische Tempelbrunnen ist ganz anders als der indische Teich, in den tausende von Pilgern einsteigen und untertauchen. Wir kennen die Sprache von Mohenjo Daro noch nicht, aber an einem Śiva-ähnlichen Gott kann nicht mehr gezweifelt werden.

III) Śiva in Südindien

Man vermutet, dass die Induskultur zur vorāryischen, sogenannten dravidischen Kultur gehört, die in Indien heute noch im Süden lebendig geblieben und von den Ārya und dem Islam verhältnismässig wenig berührt sein soll. Dafür spricht zunächst der schon erwähnte Zusammenhang mit dem tanzenden Śiva, dem Naṭarāja, der in Cidambaram thront. Schon seit dem 7. Jhdt. n. Chr. ist er berühmt; und nach seinem Vorbild ist in allen südindischen Tempeln Śivas eine Tanzhalle eingerichtet worden (Rao 229). An der bereits mehrfach herangezogenen Stelle des Mbh. 13, 17, 50 heisst Śiva u.a. „der Tanz liebende“, was der Commentar erklärt als: „Der Herr des Tāṇḍavatanzes, die Gottesgestalt (mūrti) in Cidambara.“ Rao aber unterscheidet drei verschiedene Formen des Tanzes Śivas: 1) den Tanz in der Abenddämmerung am Kailās (233), 2) den Tāṇḍava-tanz Śivas in der furchtbaren Gestalt des Bhairava auf Verbrennungsplätzen (234), 3) Nāḍānta-tanz des Naṭarāja von Cidambaram (234 ff.).

Zu 1): Die Dämmerung ist die Zeit der Opfer für Śiva (Iyer I, 347; Li. P. II, 6,35). Es ist vielleicht eine Erinnerung an Śiva als Gott des jungen Mondes, der nach dem Sonnenuntergang

(Sintbrand) am Himmel aufgeht. Der Kailās ist eine der Hauptstätten der Śiva-mythologie. Von Kumaon, also dem Himalaya-rand, von wo die Pilger jedes Jahr zum Kailās aufbrechen, kennen wir Naṭa's als Seiltänzer, die ihre Kunst als Fruchtbarkeitszauber ausübten. Ein Seil zwischen Felsen musste von einem von ihnen überschritten werden. Danach wurden seine Haare als 'Mahādevs Haare' verteilt (Turner in Census 1931 I, III 1935, S. 18). Wenn er herabfiel, wurde er getötet. Sie waren erbliche Beamte in jedem District des Landes. Das Seil wurde zerschnitten und seine Stücke auf die Äcker zerteilt (Traill 213). Ähnliches kennen wir aus Sirmur (Imp. Gaz. XXIII, 22) und den CP (Russell I, 57), wo solche Natas als Nat Baba, als Götter verehrt werden, wie es Crooke (IV, 33) auch von den Musahar berichtet. Hier lebt also noch dies, dass der Naṭa sich als Fruchtbarkeitsgott empfindet; er identifiziert sich mit Śiva, er tanzt dessen kosmischen Tanz, der nichts anderes als der Ablauf des Weltgeschehens ist. Es ist keine Schaustellung, aber der Naṭa wurde der Schauspieler, als sein Tanz ein Element des indischen Dramas wurde. Ein anderes waren die Spiele der Kṛṣṇa-mythologie, die Agierung des Lebens und der Taten des Hirtenheros, oder die Spiele des Lebens des Buddha, des anderen Sonnenhelden (s.u.).

Zu 2): Der Dämon Dārūka war von keinem Mann zu besiegen, nur von einer Frau. Deshalb ging Umā, die Gattin Śivas, in das Gift in Śivas Hals ein und wurde zur Kālī, zur drei-äugigen, Śiva-ähnlichen Göttin, vor der sogar die Götter flohen: sie erschlug Dārūka. Das Feuer ihres gewaltigen Zornes aber verbrannte die Erde. Da verwandelte sich Śiva in ein kleines Kind, das weinend auf einem Leichenverbrennungsplatz lag. Die grausige Muttergöttin nimmt das Kind an ihre Brust, und Śiva enttrinkt ihr ihr Zornfeuer (vgl. Kṛṣṇa-Pūtanā). Er wird dadurch der grausige Feldhüter (kṣetrapāla: Rao 498). Und um Kālī zu besänftigen, tanzt Śiva dann mit den Totengeistern dort den Tāṇḍava in der Dämmerung. Kālī aber trinkt Śivas Tanz-Nektar bis zum Hals und tanzt mit den Yogini's (Li. P. I, 106). Also auch dieser Tanz in der Dämmerung nach dem Sintbrand. Der grausige Tanz der Kālī aber gehört nach Bengal (Rao 244), das ein zweites Zentrum des Śivaismus ist. Und dahin gehört wohl auch Śivas Tanz in Baxar (Śūtasamhitā IV, 24).

Zu 3): Der Nāḍānta-tanz wurde von Śiva zuerst im Tāraka-wald getanzt (Rao 235). Es ist eine sehr ähnliche Geschichte wie die, die in Li. P. I. 29 ff. vom Devadāruvana am Himalaya erzählt wird (Zimmer 463 ff.), wie Śiva als schöner nackter Jüngling — ein Wunschbild des Bettelmönchs — durch die Einsiedeleien der Asketen streift und ihre keuschen Frauen lüstern macht, dass sie ihm nachlaufen wie die Kinder dem Rattenfänger von Hameln. Die Asketen verkennen den Gott, werden aber von Brahmā belehrt; und dann kommt Śiva wieder: nackt, mit Staub und Asche beschmiert, durcheinander fürchterlich lachend und lächelnd singend, Liebe tanzend und wieder weinend (31, 29 ff): es ist ein phallischer Triumphtanz, eine Offenbarung des vorher Verkannten, ganz anders als der Triumphtanz des strahlenden Kindes Kṛṣṇa auf der besiegten Schlange. Dabei spielt Śiva die Trommel, das Symbol der Zeugung (Rao 239); bei den Asūr dürfen nur Männer trommeln; die Trommel vergleicht der grosse Upaniṣad-denker Yājñavalkya dem brahman, ihre Töne aber der Welt, der Schöpfung des brahman (Bṛh. Up. II, 4,7 ff.). Und auf seiner Hand hält Śiva das Feuer: er tanzt wie das Feuer, das im Wasser und im Holz (Rao 238), in allem Lebenden drinnen ist und auch einem Buddha (und Heraklit) als das Symbol des eigentlichen Urgrundes aller empirischen Unrast erschien.

Der tanzende Śiva ist also nicht nur eine süd-indische Gestalt, aber er hat in Cidambaram ein über ganz Indien hin berühmtes Zentrum gefunden. Wann? Der Fruchtbarkeitstanz Śivas mag in die Schicht der Maskentänze und Geheimbünde zurückreichen, die in Südindien (und bei den Gond) bis heute leben. Wann aber Cidambaram gegründet wurde, ist nicht zu bestimmen. Cidambaram gilt den Südindern als das Zentrum der Welt (Rao 235), und dort ist das Äther-

lingam (ākāśalingam; ich weiss nicht, in welchem Tempel), das eines der 5 Element-linga ist: das Erd-, Wasser-, Feuer- und Wind-linga stehen in Conjeevaram, Jambukeśvar (Trichinopoly), Arunacala (Süd-Arcot) und Kālahasti (Nord-Arcot: Mbh. XIII, 17, 148; De s. v. Chidambaram), also alle in Südindien. Śivas berühmtes Flammenlinga (Meinhard 40) wird nach Tirunamallai (Sonnerat 199) — aber auch nach Nepal (JRAS 1907, 680) verlegt. Die ursprünglich also süd-indische Vorstellung der 5-Element-linga ist aber in die allgemein indische Śiva-theologie übergegangen mit ihrer Lehre von den 8 Gestalten Śivas (Meinhard 9 ff.); zu den 5 kommen noch Sonne, Mond und Opferer hinzu. Zumindest seit Kālidāsa's Zeit war diese Lehre in Nordindien kanonisch. Ist diese 5-Zahl der Element-linga aber gar älter als die abstrakte, philosophische 5-Elementenlehre, die sich vor unseren Augen in der Zeit der älteren Upaniṣaden zu entwickeln scheint? Soll man solche grundlegenden Lehren historischen Philosophen-schulen oder älterem mythologischem Denken zutrauen?

Hohes Alter des südindischen Sivaismus könnte nur die Archäologie beweisen; mit der ist es aber schlecht bestellt. Vor der im 5.—6. Jhdt. n. Chr. einsetzenden Steinarchitektur nimmt man eine solche in Holz an. Grosse Holzarchitektur hat sich nur an der Malabarküste wegen des dortigen Waldreichtums erhalten. Für die übrige süd-indische Architektur ist man auf die Modelle, mit denen ganze Wände der heutigen Steintempel geschmückt sind, angewiesen. Die in Tanjore z.B. (Coomarasvami pl. LXXIV) passen ausgezeichnet zu den Monolith-tempeln von Mahabalipur, können aber nichts für alten Sivaismus beweisen, können nur zeigen, dass es überhaupt Holzarchitektur grossen Stils vor der Steinarchitektur gegeben hat, deren Stil lange Jahrhunderte gleich blieb.

An Holzarchitektur sind in Südindien aber noch die Götterwagen erhalten, die stark an die steinernen Tempel der Pallavazeit erinnern. Woher aber kommt die südindische Sitte der Götterwagen, auf denen der Gott auf seinem grossen Jahresfest spazieren gefahren wird? Die Götter wurden auch in Babylonien auf Wagen und Schiffen spazieren gefahren, wie überhaupt der Kult der Götter in Babylonien und Indien insofern Übereinstimmungen aufweist, als er eigentlich die Darstellung eines königlichen Lebenslaufes ist. Dieser Kult ist aber völlig abweichend vom āryischen Feueropferkult und von dem des Sonnengottes in den Chota-Nagpur-bergen, abweichend vom Naturstein-kult des Mahādeo, vom Menschenopfer der Gond und vom Blumenopfer der Buddhisten. Wann diese Kultform nach Indien gekommen ist, ist noch ungeklärt. Es sei auch darauf verwiesen, dass hoch im Norden am Ob ein grosser Wassergott der Ostjaken (die als Ugrier früher weiter südlich sassen) zwei Tempel hat, die er abwechselnd drei Jahre lang bewohnt, wobei seine Holzfigur hin und hergetragen wird; in seinem Kult wird er gefüttert usw. (Karjalainen II, 194). Die hölzernen Pferdefiguren vor manchen solchen südindischen Wagen könnten an den Wagen des āryischen Sonnengottes Śūrya erinnern, und man denkt weiter gerne an die Bronze-götterwagen-modelle, die im nordisch-germanischen Gebiet gefunden worden sind. Aber die Götterwagen Indiens werden von Menschen gezogen, von Hunderten! Fühlen sie sich als das Zugvieh (paśu) des Herren der Tiere (paśupati)? Vielleicht liegt hier eine sehr alte vorāryische Sitte von menschenbespannten Wagen vor, wie ja auch der Pflug einmal von Menschen gezogen wurde! Auch die babylonischen Götterwagen hatten volle Räder (Meissner 73) wie die indischen: ist das Zeichen der Altertümlichkeit? oder nur durch das Gewicht der steinernen Götter bedingt?

Ich möchte noch ein kleines Architekturelement erwähnen: die obere Abschlusslinie des gopura, des südindischen Tempelturmes, ist durchweg so gestaltet, dass auf dem First ein oder mehrere Töpfe dargestellt sind; die beiden Giebelseiten pflegen ein Makara-gesicht zu haben.

Das entspricht durchaus dem Holztempel von Manantodi (Frobenius 3, Tfl. 9), ist auch als oberer Rand an Virakals häufig (ib. Tfl. 15) und ist auch auf den Modell-haus-fronten ähnlich gemeint. Aber auf den gopuras ist die Giebelspitze halbmondartig hinter dem Makara-kopf zurückgebogen, sodass sich eine Linie ergibt, die man als Mond-stier-gehörn mit einem oder mehreren Töpfen zwischen den Hörnern deuten könnte (vgl. die Abb. auf der Metallschale bei M. Dupont, Kunstgewerbe der Hindu, Berlin o. J. Tfl. 21). Sollte darin ein altes Motiv stecken? Die gopuras sind alle jung, aber ähnliche turmartige Gebäude gab es im Norden Indiens schon in alter Zeit, wie Nachbildungen wie die Bodhgaya-plakette beweisen, die freilich nie dies Hornmotiv haben, das demnach als typisch südindisch zu gelten hat.

Ethnologisch ist für einen alten Śivaismus Südindiens nicht viel zu erweisen. Dort sind die weiblichen Gottheiten überwiegend, und von männlichen soll nur Aiyānar nicht als Diener dieser Göttinnen gelten (Rahmann 83). Nun: ursprünglich, d.h. in jener alten Bauernschicht, mag auch Śiva nichts anderes als ein Begleiter der grossen Göttin gewesen sein. Solche Götter wie Munīśvara, von dem ich eine grosse Kultfigur neben dem wesentlich grösseren regelrechten Tempelbezirk seiner Schwester, der Kathayiamman dicht bei Kumbhakonam sah, oder wie Maduravīra, den ich bei Tanjore kennen lernte, und der nach Jouveau-Dubreuil (126 ohne Abb.) ein Gott des Weines ist, und Manab (ib. 126 f.), ein Gott der Jungfrauen, die in seinem Tempel gehalten werden: die sehen in der Tat dem Śiva-typ ähnlich, und es ist eigentlich nur zu verwundern, dass sie nicht von den śivaitischen Theologen für Formen oder Söhne Śivas erklärt worden sind, wie doch manche anderen Götter Südindiens.

So ist es sicher, dass *Subrahmanya* nicht von Anfang an ein Sohn Śivas war, wie die Theologie lehrt, sondern ein selbständiger Gott, der von seinem Vater in seinem Wesen vollständig abweicht! Sein Tier ist der Pfau — und der ist der Feind der Schlangen, wie es sogar bei Subr.-gestalten dargestellt wird (Rao II, pl. CXXII f.); der Pfau ist ein Sohn Suparṇas (Mbh. XIII, 86), oder Indra schafft ihn (Rām. VII, 18). Pfauenfedern stellen Sonnenglanz dar (Rao 432). Śiva aber liebt die Schlangen und trägt den Mond. Subr.'s Waffe ist der Speer (śakti; Rao 425), eine nach Schmidt-Koppers 569 vaterrechtliche Waffe. Der göttliche Architekt Viśvakarman hat ihn aus dem Glanz der Sonne gemacht (Rao 430 f.). Die Sonne hilft dem Subr. im Kampf gegen die Dämonen, sie ist auch der Torhüter seiner Tempel (431), und er selber wird als Sonne beschrieben (432); er glänzt wie die Sonne (434 f.); er sitzt auf einem Löwen (436), der der Gegenspieler des Mond-stieres ist; er ist vom Feuer geboren (441); er hat zwei Frauen (ib. pl. CXXII f.) wie Viṣṇu, der Sonnengott; aber Śiva hat nur eine Frau. Als seine Waffen gelten ferner Keule und Diskus im Kampf gegen den Dämonen Tāraka (438), oder Keule und Muschel (427 etc.): das sind aber Waffen, die Viṣṇu stets, nie aber Śiva führt!

Dieser Kampf soll in Tirukkurukkai im Tanjore Dt. gekämpft worden sein (ib. 148) und Subr. soll eigentlich der Lokalgott von Pullney, westl. v. Madura, sein (Jouveau Dubreuil 46; vgl. De: Suddhapuri). Andererseits wird er dem nordindischen *Skanda* gleichgestellt, der ebenfalls als Śivas Sohn und als Besieger des Tāraka gilt und mit dem Speer kämpft (Li. P. I, 101, 27). Im Mbh. XII, 327 wird erzählt, wie er seinen Speer in die Erde steckt und Alle zur Kraftprobe herausfordert; Viṣṇu erschüttert den Speer mit der linken Hand, Prahlāda aber versucht es umsonst und fällt um.

Diese Geschichte erinnert daran, wie in Südindien Speere in den Boden gesteckt werden auf den Kultplätzen des Gottes *Aiyānar*, der dem Subr. überaus ähnlich ist. Ein saṃskritisch-brahmanischer Name des Aiyānar, der schon durch seinen Namen als ein vorāryischer Gott gekennzeichnet ist, ist „Lehrer“ (Śāstā), und auch Subr. ist ein Lehrer: er belehrt sogar seinen

eigenen „Vater“ (Rao 350, 443 f.), und den grossen Brahmā (ib. 439). Und als Lehrer tritt auch *Sanatkumāra* auf (Chānd. Up. VII, 26, 2), der ebenfalls gleich Skanda sein soll (vgl. Li. P. II, 9: *Sailādi* belehrt *Sanatkumāra*; I, 24, 30: S. als einer der Yogalehrer; 25,4: er lehrt *Vyāsa*). *Aiyanar* ist goldgelb wie die Sonne (Rao 488), und seine abstehenden Haare sollen wohl Sonnenstrahlen sein. Er hat zwei Frauen (489) und den Speer. Er gilt den Theologen als Sohn *Śivas* (Ziegenbalg 148 ff.; Rao 486: erst Bh. P.), den er mit *Mohinī* zeugte: *Mohinī* aber ist die schöne weibliche Gestalt, die *Viṣṇu* annahm, um den Dämonen das Ambrosia zu entlocken; *Śiva* verliebte sich in sie. Beanspruchten vielleicht auch die *Viṣṇu*-theologen den ursprünglich sonnenhaften Gott *Aiyanar* als Sohn ihres Sonnengottes *Viṣṇu*?

Jedenfalls war Subr. im Tamil-, *Aiyanar* im Malayalam- (Rao 485) (und Pot Razu im Telugu-) gebiet ursprünglich dasselbe: Rest einer alten solaren Mythologie. *Aiyanar* hat als besondere Waffe einen krummen Stab eigenartiger Form, wie er heute m.W. nicht mehr vorkommt (*vak-radaṇḍa*, Rao 353) (Einen Krummstab trägt *Śiva* gelegentlich in Südindien, wenn er auf seinem Stier sitzt (Rao App. 179 ff. ohne Abb.), als Waffe aber auch *Viṣṇu-Kṛṣṇa*). Es dürfte eine alte Hirtenwaffe sein. *Śiva*-ähnlich ist auch *Aiyanar*, wenn beide als Yogi dargestellt werden. Aber das Hauptcharakteristikum *Aiyanars* sind die Pferde und Elefanten, die in Gruppen oder Alleen (man denkt an Ägypten!) vor seiner Figur aufgestellt werden (vgl. besonders Jagor fig. 142). Fromme stellen solche Tiere aus Ton oder verputzten Ziegeln auf nach einem Gelübde in der Not (Ziegenbalg 151); sie sollen dem Heer des *Aiyanar* dienen, wenn er nachts mit seinem Heer um die Dörfer reitet und sie gegen die bösen Dämonen beschützt. Es ist bei diesem Gott der untersten Kasten (Rao 487: *Sûdras*; ich sah *Vellala*-Bauern und *Kalla*-Diebe als seine Priester) nicht zur Entwicklung einer höheren Mythologie gekommen, aber dies Schützen erinnert mehr an *Viṣṇus* Taten als an *Śivas* Sein. Das Pferd ist in Indien ein sonnenhaftes Tier, und bei den *Aiyanar*-figuren denkt man gerne an die herrlich lebensvollen Pferdeplastiken vor dem Sonnentempel in Kanarak (Abb. bei Codrington).

Man könnte sich danach denken, dass die Bauernbevölkerung die Reiterheere der (āryischen?) Eroberer als schützende, wilde Jagd mythologisiert hätte. S. *Kṛṣṇasvāmi Aiyangar* in Madras betonte im Gespräch, dass *Aiyanar* bereits in dem alttamulischen Epos *Silappadikaram* häufig vorkommt, und hielt *Sâtavâhana* in der *Bṛhatkathâ* für einen Namen *Aiyanars*; so lässt auch Rao (488) die *Sâtavâhanas* der *Andhradynastie* (300 v.—27 n. Chr.) nach diesem Gott benannt sein — dann müsste er eigentlich älter sein als āryische Heere, die doch wohl frühestens zu *Aśokas* Zeit nach Südindien gekommen sein können. Und auch da kaum in nennenswertem Ausmasse bis in den Süden der *Aiyanarkulte*. Die kleinen Tonmodelle, die als Geisterhütten neben den Pferden zu stehen pflegen (Frobenius 3, Tfl. 23), kann man eigentlich nur als Jurten deuten. Vor dem *Aiyanar*-tempel in *Kumbakonam* (selten in Städten!) steht ein Pferd, das einen Leopardenniedertritt: das erinnert an die Rolle des bösen Pferdes in der Menschenschöpfungssage der *Munda*. Bei den *Ostjaken* (s.o.) in Sibirien gibt es einen viel verehrten Gott: *Ort-iki*, der sehr an *Aiyanar* erinnert. Seine Figur ist ein Holzpfosten mit Kopf (Karjalainen II, 181), was an *Chota Nagpur* erinnert. Er ist mit einem roten Kleid umhängt und trägt eine Mütze mit kostbarem Pelzbesatz (*Viṣṇus kirîṭa*) (ib. und 190). Neben ihm — oder vor seiner Jurte (187) ist eine Gans aus Erz, die sein Reittier ist (*Garuḍa*?) und ihm die Ankunft der Verehrer meldet (*Nandi* etc.). Neben ihm stehen zwei Frauen (183). Um ihn herum sind Lanzen und Schwerter in den Boden gesteckt (184). Er heisst „der hohe Goldene“ (185), „goldener Held, goldener Tag“ (186), „Goldhaariger der aufgehenden Sonne, Fürst mit den Haaren der aufgehenden Sonne“ (192); er ist wie die aufgehende Sonne, hat Augen wie die aufgehende Sonne (190); er ist ein Gott des Er-

folges, ein Mittler zum Himmels-gott (191); er ist der 7. Sohn des Himmels-gottes (190; wie Viṣṇu jüngster Āditya), und auch er reitet nachts auf weissem Pferd (187, 190). Weisse Opfertiere, Ochse, Pferd, Hammel werden ihm dargebracht (189), und auch sein Pferd alleine wird verehrt, seine Erzfigur, auf der er unsichtbar reitet (183 Anm.). Er wird heute teilweise für Christus selber erklärt. In sein Bild — so echt und alt es ist — fliesst heute teilweise die Vorstellung des heiligen Georg, wie sie im russischen Volksglauben lebt: auch der reitet nachts auf weissem Pferd und trägt die Sonne auf der Stirn (193); damit liesse sich aber auch Aiyanar in einen riesigen Zusammenhang eines alten Sonnenhelden einordnen. Eben diesen Ortiki bringt man (Meuli 16 f) mit uraltem asiatischem Schamanismus (s.u. Nārāyaṇa) bei den Skythen zusammen.

Wie dem auch sei: vom Himalaya, der Stätte Skandas, bis zum äussersten Süden Indiens gibt es eine relativ einheitliche Schicht von sonnenhaften Göttern, die von Śiva-theologen beschlagnahmt wurde. Das ist vielleicht erst beim Aufstieg des südlichen Śivaismus zu Śankaras Zeiten geschehen — wo will man da Beweise hernehmen?

Ausserdem gibt es eine Fülle kleiner Lokalsagen des Śiva in Südindien: wie der Gott seinen Gläubigen hilft (Rao 158, 205, 407 ff. 463 ff.; De s.v. Pakṣitīrtha, Sadāranya, Mallikārjuna), von denen eine bereits eine psychoanalytische Deutung auf den Ödipuskomplex hin gefunden hat (Daly). Es ist die Geschichte von Canda, einem frommen Śivaverehrer, den Śiva vom Tode befreit und als Sohn annimmt. Solche Legenden mögen ganz jung sein, brauchen jedenfalls nicht alle auf eine ethnologisch ältere Schicht von Bauern zurückzugehen.

IV) *Śiva in Nordindien*

1) im Himalaya

Einer der Hauptorte śivaitischer Mythologie ist der Himalaya, u. z. vor allem das Quellgebiet der Gangā und Yamunā, und im Transhimalaya der Kailās. Dies Land bedeutete den alten Indern das nördliche Ende der von Menschen bewohnten Erdoberfläche, und zugleich den Nabel der Erde (Rām. VI, 74, 60: Hopkins 80), nördlich dessen nur die fabelhaften Seligen (Utarakuru) wohnen. Man versteht es, dass die Bewohner der Gangesebene den Quellen der beiden grossen Flüsse, die nicht austrocknen wie die meisten anderen, die in den trockensten Zeiten des Frühjahrs reiches Schneeschmelzwasser führen, nachzugehen sich verlockt fühlten, dass kühne Einzelne in die immer steiler und enger werdenden Täler hinaufstiegen und schliesslich vor den gewaltigen Gletschern und Eisfeldern des Kedarnāth standen mit seinen mehr als 7000 m. hohen mehrfachen Spitzen. Von diesen Eisfeldern stieg man direkt in den Himmel auf, wie einst die letzten überlebenden Helden des Mahābhārata-krieges; hier oben liegt in ewiger Klarheit die Stadt Indras: Alakā. Hier oben büsste der fromme König aus dem Sonnengeschlecht, Bhagīratha, um die Gangā vom Himmel auf die Erde und tiefer in die Unterwelt zu führen, damit sie die Asche seiner Vorfahren entsühne. Hier oben stellte sich der gewaltige Śiva ihm zu liebe auf, um die vom Himmel in ungeheurem Wasserfall herabkommende Gangā mit der Kraft seiner Haare aufzufangen; darin liegt der ganze Stolz des alten Asketen auf die dicken und langen Massen seiner Haare, die für alle primitiven Zauberer eines der unheimlichsten Werkzeuge sind. In diesem seinem Haarschopf, der für Śiva so bezeichnend ist wie für Viṣṇu seine Weltherrenkrone, irrte die Gangā 100 Jahre umher, bis der Gott sie von da auf die Erde niederliess, wo nun dieser König Bhagīratha auf seinem königlichen Wagen voranfahrend ihr den Weg wies bis in die Unterwelt (Rām. I, 43; Rao 313; Märk. P. 53). Diese Sage dürfte noch aus der Zeit stammen, als

Quelle sowohl wie Mündung des Stromes den Bewohnern des mittleren Ganges unbekannt waren, wo ihre Kenntnis im Osten nur etwa bis zum Knie des Ganges bei den Rajmahalhills reichte; weiter östlich war das Delta mit seinen Sümpfen, die erst sehr spät bebaubar wurden. Nach diesem König heisst ein Quellarm der Gangâ Bhâgîrathî. Sie gehen die Pilger noch heute jedes Jahr im Mai-Juni von Rikhikesh aus aufwärts bis zu Gangotri (s. De s.v.) mit dem Bindusaras (De!), wo der König bürstete und wohin die Gangâ von Śivas Haupt fiel (Râm. I, 43, 11), und noch weiter zum Kuhkopffelsen (De: Gomukha), aus dem eigentlich die Ganga hervorkommt.

Auf diese Vorstellung, die vielleicht auf eine alte Himmelskuh hinweist (s.u. Kailâs), geht es zurück, wenn die Quelle der Godavari, die als eine zweite Gangâ, und deren Quelle als Tor der Gangâ aufgefasst wird, als ein kleiner Kuhkopf am Sockel der Göttin Godavari gemeisselt ist; von deren goldener Zunge das heilige Wasser herabtröpfelt, das in einem kleinen Becken, in dem Geldspenden geopfert werden, und dann in ein etwas grösseres Becken in einer Grotte, in der gerade ein bis zwei Menschen baden können, gesammelt wird, ohne einen Abfluss zu haben. Das bisschen Wasser wird hier gleich verbraucht. Diese Quelle ist etwa in 3/4 Höhe des Tafelbergartigen Felsens bei Trimbak, auf dessen höchster Fläche ein See ist, aus dem das Wasser zu jener Quelle in einem Felsenspalt absickert, der teilweise vermauert ist, um das bisschen Wasser zu schützen. Unten in der Stadt ist dann der grosse Teich, aus dem die Godavari eigentlich entspringt, und man sagt, dass das Wasser von der hohen Quelle zum Teich unterirdisch fliesst. Dies ganze ist eine Gangesquelle en miniature. Dort im Himalaya soll — erzählte mir ein Offizier von Garhwal — ein riesiger Wasserfall sein, der offenbar den äusseren Anlass zu Śivas Mythe gegeben hat (s. Abb. 54).

Diese Vorstellung des gewaltig dastehenden Śiva ist im höchsten Grade bezeichnend für diesen Gott, der im Grunde inaktiv ist. Genau so sitzt er auf dem Kailâs als der Uryogi und Urlehrer, nach Süden gerichtet (Rao 274): seinem Indien — und der Toten-gegend zu; und dementsprechend wird diese seine Darstellung auch an die Südwand der Tempel gesetzt (273 f.). So hat Śiva Grammatik (Śivasûtra), Künste (śilpa) und Philosophie (Jaiṣavyas Yoga) gelehrt (Hopkins 223). Der Kailâs, von dem Sutlej, Indus und Brahmaputra entspringen, musste den Gangestabwohnern geradezu als Zentrum der Welt erscheinen. Man dichtete: der Indus fliesst vom Kailâs nach Norden, und seine Quelle ist das Maul eines Löwen; der Sutlej fliesst nach Westen aus einem Ochsenmaul; der Brahmaputra nach Osten aus einem Pferd; nach Süden die Karnali aus einem Pfau (De: Kailas), das ist das Tier Skandas. Aber bei den lamaistischen Kalmüken ist die Mythe erhalten: An dem See (Manasarova) am Lebensbaum entspringen vier Ströme aus vier Felsen, aus einem Löwen im Norden, einem Pferd im Westen, einem Ochsen im Süden und einem Elefant im Osten: da sind die vier Tiere Āśokas erhalten in diesem mit indischer Beeinflussung weit nach Norden gewanderten Paradiesmythos (Holmberg 73).

Der Kedârnâth ist einer der 12 grossen lingas (De: Amareśvara), von denen übrigens nur 2 in Südindien sind (Setubandha und Śrîśaila), und es gilt in den Listen der 69 svayambhulingas als eines des Īśâna (Rao 83; Li. P. I. 92, 134). Das ganze Gebirge des Kedarnath ist einer der heiligsten Sitze des Śiva (Li. P. I, 92, 100 ff.). Eine Nachbildung des Kedarnath gibt es in Mysore (De: Dakṣinakedaran). Auf dem Kedara spielt die merkwürdige Lokalsage (s.u. Büffeldämon), dass Śiva in Büffelgestalt von Arjuna, dem er auch als Kirâta begegnet, verfolgt halb in die Erde verschwand: sein Hinterteil blieb hier sichtbar, wohl eine Steinsage; sein Arm, Kopf, Nabel und Haar an vier anderen heiligen Stätten, sodass diese „fünf Kedâras“ ein besonderes Wallfahrtsziel bilden (De: Pañcakedaran). Das dürfte ein Rest einer uralten, typisch bäuerlichen Zerstückelungs-fruchtbarkeits-mythe sein.

Am Kedara ist der Devadâruvana (De s.v.). Da wo der Gangesstrom in die Ebene tritt, ist Hardwar (Gangâdvâra: Li. P. I, 100, 7), und dabei der Ort Kanakhala (De s.v. und Mâyâpura), wo Śiva das Opfer seines Schwiegervaters zerstörte (Meinhard 35 ff; Li. P. I, 99 ff.); d. h. Śiva handelte hier nicht etwa selber, sondern für ihn handelte Vîrabhadra, der ein alter Anhänger Śivas war (Hopkins 227 A.), vielleicht ein alter Lokalgott, mit 1000 Köpfen usw., dessen Waffen: Diskus, Muschelhorn und Bogen (Rao 183) an Viṣṇu erinnern, den eigentlichen Kämpfergott. Auch, dass er gelegentlich als Löwe auftritt, passt nicht zum Śiva-charakter (Rao I, 379). Er wurde von der Theologie als Geschöpf Śivas, d. h. nicht etwa als sein leiblicher Sohn, sondern aus dem Feuer seiner Ohren (Rao 184) oder aus Śivas Haar (186) entstanden gedacht, wie seine Begleiter wieder aus seinen Haaren entsprangen (Li. P. I, 100, 4). Er wird gelegentlich mit drei Augen, also Śiva ähnlich dargestellt (186); dann hat er aber auch nicht Viṣṇus Waffen (187). Er erscheint auch neben den 7 Müttern und Gaṇeśa (I, 388 f.), als ob er also Śivas Sohn wäre: Śiva hat aber keine richtigen Söhne.

Umâ, Śivas Gattin, ist die Tochter Dakṣas und wurde als Tochter des Himalaya, als Pârvatî, wiedergeboren, um wieder Śivas Gattin zu werden und den Kriegsgott Kârttikeya gleich Skanda gleich Kumâra usw. zu gebären (Li. P. I, 101-103; Zimmer 428 ff.). Das geschah im Saravana (De) beim Kedarnath; und die Episode, wie Śiva den Liebesgott verbrennt, soll im Devadâruvana gespielt haben; das Râm. freilich versetzt sie nach Anga (De: Kâmâsrama). Die Tränen, die Śiva über den Tod seiner Satî vergoss, flossen in den See bei Simhapura (De). Umâs freiwilliger Tod als Satî und ihre Wiedergeburt ist vielleicht der eigentliche Mythos um Śiva, der in ihm nur als Yogi, völlig inaktiv erscheint, und doch als der Pol alles Weltgeschehens. Śivas Heirat ist dann in den Mythos vom Kampf der Götter gegen ihren Feind, den Asura Târaka, eingliedert worden. Aber nicht etwa Śiva kämpft gegen Târaka, sondern sein Sohn Skanda, den wir schon als einen älteren Sonnengott entlarvt haben, u. z. im Somatirtha (De) im Kurukṣetra. Dieser Sohn Śivas ist wieder kein leiblicher Sohn: der Same Śivas war für seine Gattin nicht zu ertragen — er wurde durch die Gangâ und das Feuer ausgetragen (Rao 416). Pârvatî bleibt kinderlos und verflucht in ihrer Enttäuschung auch die anderen Göttinnen zu Kinderlosigkeit.

Genau so ist der andere Sohn Śivas und Pârvatîs: Gaṇeśa kein leiblicher Sohn seiner Eltern, sondern Pârvatî schafft ihn — vermutlich am Kailâs — aus etwas abgekratztem Schmutz ihres Leibes (Rao 36 ff.; vgl. Daly 155), was an die ähnliche Art erinnert, wie die Göttin in einer Birhor-erzählung aus ihrem Schmutz Bienen schafft, die ihren Gatten Śiva aus dem Djangel nach Hause treiben sollen, wo er sich zu lange beim Holzhacken aufhielt (Roy. Bi. 404 ff.). So schafft sich Pârvatî den Gaṇeśa als Türhüter und lieben Sohn, aber es wird auch ganz anders erzählt, dass Śiva ihn erschuf, um den Bösen Hindernisse zu bereiten, dass sie nicht alle in den Himmel kämen (Li. P. I. 104) durch die Heiligkeit des Tempels von Somnath (Rao 213). In Wirklichkeit ist Gaṇeśa, wie man längst vermutet, ein selbständiger alter Ackerbaugott gewesen. Der Elefant als mächtigstes Tier des Urwaldes war den Bauern so gefährlich und imponierend wie der Büffel; der Büffel ist ein Acker-dämon geworden, und der Elefanten-dämon (s.u.) war ihm vielleicht ähnlich. Gott der Weisheit und Schreibkunst ist er erst später geworden. De zählt 8 Tempel des Gottes auf (Ashtavinâyaka).

Trotzdem ist Śiva ein zeugender Fruchtbarkeitsgott und Schöpfer: das göttliche Elternpaar und seine Umarmungen sind ein wesentliches Thema gläubiger Meditation — nur schaffen sie nicht aktiv, nicht wie Menschen! Sie sind nur die ewige Potenz alles Schaffens, nicht die wirklichen Urahnen des Götter- oder Menschen-geschlechts. Ihre höchste Gestalt ist die Vereinigung von Mann und Frau im Ardhanârîśvara, in der Gestalt, deren eine Hälfte männlich, die

andere weiblich ist (Rao 321 ff.). Sowenig uns ästhetisch betrachtenden Europäern solche unnatürliche Darstellung sagt, so ungeheuer ist sie von Indien her gesehen. Nicht auf Natürlichkeit und klassische Wohlproportioniertheit kommt es den Indern an, sondern auf deutliche Gestaltung eines Gedachten — oder noch nicht einmal Gedachten, vielmehr eines dunkel Geahnten. Man mag diese Vorstellung auf ein älteres Inzest-motiv (Meinhard 27 ff.) und als solches in die alte bäuerliche Kulturschicht (Koppers 323) zurückverfolgen: der Yogi denkt nicht mehr an Inzest, sondern an eine mit empirischen Begriffen unfassbare, in der Meditation aber erlebbare Vision der Eltern-Ureinheit, die der Bildhauer dem frommen Laien zu vermitteln trachtet, und der Laie glaubt es ihm.

Die Söhne des erschlagenen Tāraka erhielten drei Burgen: eine auf der Erde, eine in der Luft und eine im Himmel (s.u.). Sie zu zerstören, konnte nur Śiva gelingen, zu dessen Kraft alle Götter beigesteuert hatten: sie wurden zu diesem Zweck zu paśu's (Li. P. I, 72, 34 ff.), und er wurde so der Mahādeo (Rao 47, 164 ff.). Er bestieg einen Streitwagen, den Brahmā lenkte; seine Waffen waren die Pāśupata-waffe (Li. P. 101), ein Bogen, der Pfeil aus Soma-Agni-Viṣṇu bestehend (Rao 166; Li. P. 111). Er legt ihn an: eine gewaltige Pose des bogenschliessenden Wagenkämpfers, wie er uns aus den epischen Schilderungen, also aus āryischem Indien bekannt ist und eigentlich zu dem Śiva nicht gehört. Und so geht denn auch die Geschichte weiter: Śiva braucht den Pfeil garnicht erst abzuschossen, sondern der Strahl aus seinem dritten Auge genügt, um die drei Städte in Asche zu legen (Li. P. I, 72, 108 ff.). Es bedarf gar keiner Kampfhandlung dieses seinem Wesen nach inaktiven Gottes! Śiva wird bei dieser „Tat“ aber auch mit 16 Armen dargestellt, die u. a. die Waffen Viṣṇus tragen: Keule, Diskus, Muschelhorn und Speer (Rao 115): da imitiert er eben den tatenreichen Viṣṇu! Tripurāntaka, der Zerstörer der drei Burgen, ist ein svayambhulinga auf dem Kailās (ib. 85), wenn auch die drei Burgen bei Jubbulpore (De: Tripuri) gelegen waren.

Am Kailās ist ein zweites svayambhulinga: der Kirāta (Rao 84): hier kämpfte Arjuna mit Śiva, der die Gestalt des Kirāta-Jägers angenommen hatte, eines Stammes, der in diesen Berggegenden hauste (Meinhard 3). Diese bogenschliessenden Bergjäger waren den Ārya (?) so gefährlich, dass man sie der Ehre würdigte, sich Śiva u.a. in ihrer Gestalt zu denken, analog dem Paraśurāma als beilbewehrtem Vindhya-bewohner. Im Almora Dt. ist ein Höhlentempel des Pātāla Bhuvaneśvara, wo sich Śiva vor dem Bhaṣmāsura verbarg, der dann dank Viṣṇus List unterging (IBORS VI, 379); eine der vielen Stellen, wo ein Lokalgott als Śiva gedeutet wurde, aber zugleich als dem Viṣṇu unterlegen.

Der weiter östliche, nepalesische Himalaya kann sich an Heiligkeit mit dieser Gegend um den Kailās nicht messen, wenn auch Paśupatinātha (De) auf nepalesischen Briefmarken als Riese zwischen den Bergen dargestellt wird. Ist dies der Ursitz des Paśupati, den man auch in Mohenjo Daro wiederzufinden glaubt? Ist sein Kult von diesem Berge ausgegangen und so früh bis zum Indus gelangt? De erzählt eine Lokalsage, die auch auf den Mt. Abu verlegt wird; leider habe ich hier keine Literatur, dem nachzugehen.

Der Gaurisankar trägt Śivas Namen, mit dem er auch in einem Tempel in Baxar am Ganges wohnt (De: Vedagarbhapuri). Darjeeling ist nach dem Durjayalinga benannt (De). Mit den Khasiahills beginnt dann das Gebiet des Mutterrechts, das von Hinterindien nach Bengal hineinreicht; nach Bengalen aber gehört ein anderer Śiva.

2) am Mandaraberg

Es gibt zwei Mandaraberge in der klassischen Kosmographie: der eine liegt am Kailâs, der andere im Osten (De s.v.). Der am Kailâs ist leider nicht lokalisiert, und ich glaube nicht, dass er alt ist; alt ist der in Bengal, nur war er manchen Theologen vermutlich zu nahe und zu klein für die grossartige Mythologie, die sich an ihn knüpft, und deshalb hat man m. E. einen Riesen-Mandara ins Fabelland des Kailâs verlegt. Indessen ist der Mandar-hill doch ein merkwürdiges Naturphänomen: ein vereinzelter Kegel in der Ebene; und er lag eben da, wo sich östliches, von Hinterindien kommendes Gedankengut noch relativ rein erhielt, als die grosse Mythologie Indiens systematisiert wurde, wobei die Götter dieses Berges als Śiva oder Viṣṇu, als Devî oder als Asura Madhu verstanden und uns erhalten wurden (s. Abb. 57 ff.).

Als die Götter mit dem Mandaraberg den Ozean quirlten, um Ambrosia zu gewinnen, entstand zuerst ein fürchterliches Gift, das die Welt zerstört hätte, wenn nicht Śiva es verschluckt hätte; es blieb in seiner Kehle stecken, und daher heisst er Nīlakaṇṭha, der Blauhalsige (Rao 356 ff. 48). Śiva als Giftrinker: dem liegt wohl eine uralte Praktik von primitiven Ekstatikern zu Grunde, die man in Verbindung mit Rudra-Śiva schon im R̥gveda belegt zu finden vermutet (Meinhard 4). Man vermutet dabei Beziehung zum Schädelkult (ib. 8) — was gerade hier im Osten gut passt. Ein Tempel des Nīlakaṇṭha (De) liegt in Nepal, einer in Kalanjara (De) in Bundelkhand.

Am Mandara ist Śiva als Śarabha zu hause, als jenes Fabeltier mit 2 Köpfen, 2 Flügeln, 8 Löwenbeinen, von denen 4 nach oben, 4 nach unten gerichtet sind, und dem langen Schwanz (Rao 172 ff.), das gegen Viṣṇu, der diesmal die Gestalt des Mannlöwen trägt, kämpft (Meinhard 38); es mag eine alte Vorstellung sein, aber der Kampf gegen Viṣṇu ist jung, und die Schilderung des Mandara (Li. P. I, 95, 33) sieht hier dem Kailâs ähnlich.

Gegen Śiva auf dem Mandara stürmt der Asura Andhaka, Sohn Hiranyākṣas (Li. P. I, 93), Śiva aber spiesst ihn auf seinen Dreizack (Rao 192 ff.), und der Dämon wird durch diese göttliche Berührung und durch das Feuer aus Śivas 3. Auge fromm; Śiva macht ihn dann zu einem Führer seiner Scharen. Dies Frommwerden des vom Gott berührten Bösen ist in der Viṣṇu-mythologie häufig, und auch die Aktivität Śivas in dieser Geschichte lässt einen vermuten, dass es sich um eine alte Lokalsage handelt, die man besser dem Viṣṇu zugewiesen hätte. Jedenfalls handelt es sich aber um den Mandarhill in Bengalen, denn in der Andhaka-erzählung des Hv. 141,1 wird ausdrücklich auf die Erzählung in 123, 27 ff. hingewiesen, die wiederum in 123,13 auf die Ozean-quirlung anspielt. Śiva hat auf jenem Mandara einen Hain von Parijâta-bäumen wachsen lassen, nachdem er den bei jener Quirlung entstandenen Original-Parijâta-Wunderbaum dem Indra liess; seitdem leben Śiva und Pârvatî in Freuden in jenem Wunderhain. Bei ausführlicherer Darstellung dieses Kampfes (die deshalb aber noch nicht jünger zu sein braucht; Rao I, 379 ff.), kommen aber Züge hervor, die besser zum Śivatyp und eben diesem östlichen passen und als Grund dafür angesehen werden können, warum diese Mythe dem Śiva zugewiesen wurde. Śiva schoss auf Andhaka einen Pfeil; sein Blut fiel zur Erde, und aus jedem Tropfen entstand ein neuer Andhaka. Diese Tausenden von Andhakas tötete Viṣṇu. Śiva aber schuf die Yogeśvarî aus den Flammen seines Mundes, und die anderen grossen Götter entliessen ebenfalls weibliche Göttinnen als ihre „Kraft“ aus sich, und die so entstandenen 7 Mütter fingen das Blut des Dämons in Schädelbechern (ib. II, 193) auf, damit es nicht zur Erde falle. Der Schädel als Becher, in dem die Lebenskraft des Feindes aufgefangen wird — das ist ein Motiv, das sicher zur Schädeljagd und zum Schädelkult dieses nordöstlichen Mutterrechts gehört, das aus Hinterindien nach Vorderindien hineinragt.

Vom Mandara (Li. P. I, 107,22) geht Śiva zum Himalaya (ib. 20), wo der fromme Brahmanenknabe Upamanyu ihn verehrt, weil seine Mutter ihm Śiva als den höchsten Herren gepriesen hat. Sie hatte ihm weder eigene noch Kuhmilch geben können. Upamanyu will durch Śivas Gnade einen Ozean von Milch gewinnen. Śiva, als Indra verzaubert, erscheint vor ihm, um seine Treue zu erproben. Und er kämpft mit ihm, wie er als Kirāta mit Arjuna gekämpft hatte, ehe er seinen Wunsch erfüllte (. . . ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn!). Danach schenkt er dem Knaben einen Ozean von Milch, einen von Sauermilch, einen von Butter, einen von Früchten und einen von Speise und Kuchenberge — und erklärt ihm, dass er von jetzt an als Sohn der Pārvatī zu gelten habe. Aber der Milchozean gehört eigentlich in Viṣṇus Mythologie als dessen ewiger Wohnsitz (s.u.); er wird hier von Śiva geschaffen, um seine Überlegenheit darzutun. Dieselbe Tendenz ist deutlich bei (Meinhard 37 ff.) der Śarabha-mythe (Li. P. I, 95 f.), der Ebermythe (ib. 94), der Jalandharmythe des Panjab (ib. 97) und der Viṣṇu-anugraha-mythe (ib. 98) und klingt auch in der Nīlakaṇṭha-mythe an, also in fast allen Geschichten Śivas, die am Mandara spielen: offenbar war dieser Berg ursprünglich Viṣṇus Platz, denn er ist der Held der Quirlungs- und Madhu-geschichten. Er wurde aber von Śivaverehrern auch (u. z. später) in Anspruch genommen. Die Verbindung zur Jalandhara-mythe im Panjab stellen die Viṣṇu-kultorte im Himalaya (Badarī, s.u.) her. Man bedenke die alte Sonnengott-schicht: Skanda-Aiyanar!

Die Ebermythe Śivas schliesst an Viṣṇus Eberinkarnation an; als er die Erde gesichert hatte, schwankte sie noch einmal, und Śiva sicherte sie endgültig. Jalandhara war aus dem Ozean geboren (Li. P. I, 97,2) und zwar da, wo der Sindhu (Indus) sich mit ihm vereinigt. Śivas Augenfeuer war nach der Zerstörung der Drei Burgen dort in den Ozean gefallen. Jalandhara besiegte alle Götter, bis Śiva sich ein Rad als Waffe mit Namen Sudarṣana machte, Jalandharas Streitwagen mit einem Blick, ihn selber aber mit jener Radwaffe zerstörte. Die Radwaffe (Diskus) Sudarṣana ist aber die typische Waffe Viṣṇus, die hier von dem (somit) mächtigeren Śiva gemacht wird; in ausführlicherer Darstellung (Rao 189) wird Viṣṇu sogar von Jalandhara gezwungen, bei ihm zu wohnen und ihm Glück zu bringen. Nach diesem Dämon heisst der Jalandhara-doab (De) am Panjabhang des Himalaya.

Die Viṣṇvanugraha-mythe erzählt, wie Śiva diesen Diskus dem Viṣṇu schenkt. Viṣṇu hatte nämlich auf dem Himalaya ein lingam aufgestellt und verehrte es mit Blumen; eine Blume fehlte ihm — da nahm er sein eigenes lotus-schönes Auge heraus und schmückte damit das lingam; dafür schenkte ihm Śiva den Diskus (Rao 209 f.). All diese Viṣṇu-Übertrumpfungsmymen werden zusammen mit dem Preis von Benares (I, 92) im Li. P. vor dem Kailas-komplex der eigentlichen Śiva-mythologie erzählt. Das Vorangestellte ist auch in anderen Texten die jüngere Schicht einer Interpolation!

3) Śiva in Benares

Das Linga Purāṇam ist wahrscheinlich in der Tradition einer śivaitischen Brahmanenfamilie in Benares entstanden, denn es enthält ein ausführliches Loblied dieser Stadt des reinsten Śivaismus (I, 92), in deren engen Gassen noch heute fast vor jedem Haus ein Stein oder ein Schrein des Śiva steht. Auch in anderen Purāṇa's kommen solche Māhātmya's von Benares vor, aber meist nicht nur von Benares, sondern auch von anderen heiligen Orten.

Śiva kommt mit Pārvatī vom Himalaya nach Benares, preist die natürliche Schönheit dieses Platzes und erklärt dies Stadtgebiet für sein „heimlichstes Gelände“, das zur Erlösung führt. Dann erzählt er ihr im Einzelnen von den Heiligen dieser Gegend, ihren heiligen Stätten und ihren lingam's. Es ist erstaunlich, wie rein sich das fromme Leben dieser Stadt erhalten hat.

Aurangzeb hat den grossen Tempel des Śiva Viśvanātha zerstört und auf seine Stätte unter absichtlicher Einbeziehung einer Ruinenwand des Tempels eine Moschee erbaut, die das Stadtbild von der Gangesseite beherrscht und den Sieg des Islam verkünden soll. Aber ein neuer Śivatempel ist erstanden, direkt daneben, mit vergoldeter Kuppel, und der Nandi-stier blickt jetzt noch nach dem alten Tempel, wendet den Rücken dem neuen zu, und neben ihm ist ein Brunnen, in dessen Tiefe der alte Śiva damals geflüchtet sein soll: jeder Fromme wirft Blumen hinein Millionen von Hindus verehren den Gott und baden im Ganges. Ich fragte einen gebildeten Brahmanen nach einem Viṣṇu-tempel, und er sagte: Wer wird denn für Viṣṇu einen eigenen Tempel bauen? Er weiss eben garnicht, dass in Gayā, der Stadt Viṣṇus, also garnicht so weit von Benares, jeder dortige Brahmane das Erbauen eines besonderen Śivatempels für undenkbar erklären würde.

Das lingam im Viśveśvara-tempel (Li. P. I, 103, 77) ist eines der 12 grossen. Ferner ist da ein Tempel des Kedarnāth, also ein Hinweis auf Beziehungen zum Himalaya, und einer des Bhairava, den wir als typisch für den Vindhya kennen lernen werden. An Śiva-mythen, die in Benares spielen, ist sein Kampf gegen den Elefantendämon (Gajāsura) mit Namen Nīla zu nennen, der nach dem Commentator zum Mbh. XIII, 17, 48 in Benares von Śiva erschlagen wurde, als er dem Andhaka zu Hilfe kommen wollte, d.h. es war in Wirklichkeit Virabhadra, der ihn erschlug (Rao I, 379) und das Fell dem Śiva schenkte. Es mag sein, dass das Tragen des Tierfells auf den Sieger die Kraft des Tieres übertragen soll, wie es ein innerasiatischer Gedanke ist (Alföldi 2, 401 f.); das dürfte besonders für Aghora (Meinhard 19) und Bhairava (Rao 155) gelten, die ebenfalls Elefantenfelle tragen. Aus Turfan ist die berühmte Berliner Büste eines Mannes (Dämons?) mit dem Fell eines Elefantenkopfes als Brustpanzer. Es kann auch sein, dass daran zu denken ist, dass das Aufrollen eines Tierfelles das Vertreiben der Finsterniss darstellt (Macdonell 31). Betrachtet man aber die herrlichen Skulpturen, zu denen indische Künstler durch diese Mythe angeregt wurden, die doch wohl die eigentliche Bedeutung noch irgendwie ahnten, (ausführliche Texte kenne ich nicht!) so sieht man Śiva in einem Siegestanz im oder vor dem gewaltig ausgespannten Fell. Man möchte an eine Naturvision denken: an den jungen strahlenden Mond vor dem dunklen Nachthimmel! (Rao II, 150 ff.; 115). Diese Mythe wird auch nach Südindien verlegt (150), genau so wie die Mythe des Viṣṇu-varada in Nord-Indien spielt, der grosse Tempel dieses Gottes aber in Süd-Indien steht (s.u.), der die charakterlich entgegengesetzte Elefantenmythe im Viṣṇuismus repräsentiert.

In Benares endet auch die Mythe, wie er dem Gott Brahmā, der Śivas Überlegenheit nicht anerkennen wollte, sein 5. Haupt abschlug. Wenn das auch eine gerechte Strafe war, so musste sich doch Śiva von der Sünde des Brahmanenmordes entschuldigen! Der abgeschlagene Schädel Brahmā's blieb also an Śivas Hand haften, bis er schliesslich in dem Augenblick von ihm abfiel, als er den heiligen Boden von Benares betrat an dem Wallfahrtsort, der „Lösung des Schädels“ (kapālamocana: De) heisst. Auch hier muss man wohl einen Zusammenhang mit dem alten östlichen Schädelkult annehmen. Der Kopfhäger will durch den Schädel des Feindes Fruchtbarkeit seiner Äcker und Zeugungskraft erlangen. Śiva ist Fruchtbarkeitsgott, und bei seiner Darstellung als Schädelträger sollen Frauen in lasziver Haltung um ihn herumstehen, Gazellen herum-springen, er soll die Trommel der Fruchtbarkeit, Schlangen, einen Dolch (s. u.) usw. tragen (Rao 303 f.). Aber er jagt nicht mehr nach Köpfen, vielmehr wird Brahmās Vergehen ausführlich motiviert: Brahmā hatte Inzest mit seiner Tochter getrieben, um die Welt zu schaffen, war dieser Sünde wegen verflucht worden, dass sein 5. Mund nur Böses sprechen sollte, und deshalb hatte der 5. Mund Śivas Grösse nicht anerkannt und forderte dadurch das Kopfabschlagen heraus (Mein-

hard 42). Also auch hier wieder die Atmosphäre uralten Fruchtbarkeitsglaubens! Śiva behält den Schädel zum Heile der Welt (ib.): das mag noch ein Rest der ursprünglichen Absicht der Kopfgagd sein: Śiva erobert den Schädel des Schöpfergottes Brahmā, um selber Schöpfer zu werden. Er zieht mit dem Schädel herum — und eine fanatische Sekte unter seinen Anbetern folgt ihm nach: die Kâpâlîka's verschaffen sich durch grausige Menschenopfer Schädel und behalten sie als Trinkbecher, aus denen sie berauschende Getränke trinken. Diese Kâpâlîkas leben das Leben ethnologischer Kopfgäger in der Sphäre hochkultureller Religion weiter. Der Abscheu vaterrechtlicher Priester aber deutete diese Sitte um: wer einen Brahmanen erschlägt, muss nach altindischem Recht seinen Schädel 12 Jahre lang als Almosenschale herumtragen — und Śiva muss den Schädel zur Strafe tragen, bis er entschützt wird (Rao 297 f.). Śivas Verhalten ist jetzt ätiologische Entschuldigung der missverstandenen Sitte der Kâpâlîkas (Zimmer 425), die nach echt śivaitischer Kultidee sich mit ihrem Gotte identifizieren. Śiva aber wird noch weiter entschuldigt: nicht er, sondern Bhairava ist der Totschläger Brahmās (Rao 295 ff), dessen Tempel in Benares und im Vindhya stehen: damit ist dieser Lokalgott zum Śiva geworden, und damit ist Śiva zugleich in seiner eigentlichen Inaktivität hergestellt. Er ist jetzt ganz gleich dem schönen dionysischen Bettlerjüngling, der die Asketenfrauen verwirrt: auch der trägt einen Schädel als Gefäß in der Hand (306), auch er ist der kopfgagende Kâpâlîka, der nordöstliche Śiva.

4) Śiva im mittleren Indien

In den Waldbergen Mittelindiens drang die austroasiatische Sprache weit nach Westen und so auch der Kult des grausigen, schädeltragenden östlichen Śiva. Er heisst bei Gond und anderen Stämmen hier Bhairava oder Bhairon. Er ist (soweit er in der Hochkultur dargestellt wird) nackt und trägt ein Elefantenfell (s.o.), eine Kette von Schädeln um den Hals, Schlangen als Bänder usw. Er trägt auch den Dolch (Rao 177 ff.; 179), und sein Tier ist der Hund (s.u.), das von den hohen Hindu so verachtete Tier, das Haustier der Jäger und Hirten dieser Berge. Er ist goldgelb und trägt auch einen Topf voll Edelsteine: ein Motiv der Fruchtbarkeit, das bei Śiva sonst fehlt.

Es gibt eine ganze Bhairava-theologie als ein System von 64 Göttern. Auch Rudra und Viṣṇu, Tripurāntaka, Vajrahasta usw. gelten ihr als Bhairava's (Rao 180 ff.). Er ist der Gott der Kâpâlîkas (27 f.). Ein Zentrum seines Kultes (vielleicht *das* Zentrum) war Ujjayinî (De!) am Nordrand dieser Berge (Bhandarkar 128), wo seine Sekte auf dem Leichenverbrennungsplatz Wein trank und Menschen opferte — es gibt in der Tat noch heute Menschenopfer bei den Primitive in CP und Chota Nagpur! Und ein anderer Haupttempel ist der des Schädelherren im Nasik Dt. (Kapāleśvara). Einer der Bhairavas wird auch für den Gayâ Dt. erwähnt (De: Gunamativihāra), einer für Benares (Rao 177).

In Ujjayinî ist weiter ein Tempel des *Mallāri*. Er war der Gott der Sekte der Malla. Sie verhielten sich im Kult wie ein Hund, der das Tier ihres Gottes (wie auch des Bhairava) ist. Er ist eine Art Weltschöpfer, ist goldfarbig wie Bhairava, und er reitet auf weissem Pferd: das sieht stark nach einem Sonnengott aus, der ja in diesen Bergen bei anderen Stämmen der höchste Herr ist. Aber auch Mond und Schlangen gehören zu ihm (Rao 191 f.): er ist also Kreuzung von Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott und gehört mit einer Komponente in den Kreis des Skanda, mit der anderen zu Śiva. Die Śiva-theologie hat auch ihn zu einem Śiva gemacht, der einen Asura Malla tötete; ihm gehört ein linga in Belapur in Hyderabad (De: Mallāringa); oder man hat ihn gar zwei Asuras, die Brüder Malla und Malli, töten lassen in seiner Form als *Khandoba*

in den Bergen östlich von Poona (De: Manichudâ). Khandoba war ein alter Lokalgott dieser Gegend.

In Ujjayinî wird ferner *Mahâkâla* verehrt: er schützte die Brahmanen von Ujjain gegen den Asura Dûșana (Rao 201): sein lingam ist eines der 12 grossen (s.o.; De: Gandhavatî); es wird auch als svayambhulinga aufgeführt (Li. P. I. 92, 137; Rao 83). Mahâkâla trinkt Wein aus der Schale des Welteneis, er hat vom Trunk rote Augen, seine Haut ist schwarz; er ist der Gott des Weltendes (Rao 201 f.). Ist diese Eischale ein kosmischer Schädelbecher?

Und zu diesen grausigen Gestalten Śivas gehört als eine der grössten *Aghora* (Meinhard 19; Rao 197 ff.) mit Elefantfell, Schädel, Schlangen, Trommel usw. Er trägt einen Schädel als Kopf seiner Keule. Er ist der Gott eines Zaubers: man verbrennt die Holzfigur seines Feindes. Sein Element ist das Feuer. Ich kann ihn nicht lokalisieren, aber er ist von den Kâpâlikas nicht zu trennen.

Dies mittelindische Djangelgebiet ist die Heimat der Nișada; von ihnen soll man einen Häuptling für gewisse Opfer an Rudra-Śiva nehmen im Falle eine Viehseuche; Nișadas wurden geradezu als Rudras verehrt (Meinhard 2). Die Śivas dieser Gegend waren offenbar Lokalgötter dieser Nișadas, deren Kulturzugehörigkeit wir noch nicht feststellen können. Sie sind das südliche Gegenstück der Kirâta in den nördlichen Bergen (Meinhard 3) und der menschen-fresserischen Pișâcas im Himalaya, die als nächtliche wilde Jagd mit ihren Hunden zu dem dort büsenden Kṛșṇa kamen, um ihn zu verehren (Hv. 261 f.); sie sind die Schar des Kubera, des Freundes des Śiva (263,24), und sind Verehrer Śivas (28), der sie zu Kṛșṇa und seinem Heiligtum (Badarî, s.u.) geschickt hat, damit sie von ihrem blutigen Lebenswandel erlöst werden.

In den Bergen gibt es noch eine ganze Reihe heiliger Śivastätten. Zu den 12 lingams gehört vor allem der Omkâranâtha (De) an der Nabadâ, der Bhîma-șankara an der Bhîmâ, der Ghușrîneșa bei Ellora (De: Śivâlaya) und Trimbakeșvara bei Nasik. Daneben (De: Dâkinî) gibt es zahllose kleine Śivas, z. B. am Fusse des Berges, auf dem die Vindhyaśinî verehrt wird, ist ein kleiner Tempel des Dugdheșvara, d.h. des Milchherren: in dem kleinen Schrein ist ein weisses lingam; die Farbe wird mit dem Namen ausgedrückt. Vor der Tür des Tempelchens sind ausser dem Stier zwei Köpfe, die als Dvârpâlas die Schwelle bewachen. Ist das noch ein Rest von Kopfkult dieser Gegend, oder von der Vorstellung, dass Geister in der Schwelle wohnen? (Abb. 55).

5) Śiva im Westen

Ausser der Jalandharamythe kenne ich keine westliche. Aber es gibt eine ganze Reihe grosser Tempel, des Sthânu in Kurukșetra (de), des Maņimaheșa im Panjab (De), des Trilokanâtha (De) in Kullu. Weiter südlich: Somnath (De: Prabhâsa) und Nâgeșvara in Dvârakâ, eines der 12 grossen lingams (De: Amareșvara), Trinetreșvara (De) ebenfalls in Kathiawar; Humkâreșvara am Śuklatîrtha (De) in Gujerat. Von Rajputâna bis Orissa hin ist ferner der Kult des *Lakulîșa* verbreitet, eines Scharführers des Śiva (Li. P. I, 103,28), eines Lehrers des Śivaismus, der als eine Art Märtyrer in ein lingam einging; er soll zur Zeit Kṛșṇas gelebt haben (ib. I, 24, 124 ff.) und gilt teilweise als Verkörperung Śivas (Meinhard 23, 20 ff. Bhandarkar 116) in einer Verkörperungslehre, die wohl von der entsprechenden des Vișṇu angeregt wurde. Man hat ihn als historische Persönlichkeit des XI. oder des II. Jhdt.n. Chr. aufgefasst, was aber auch bestritten wird (Rao 18; De: Karavana). Seine Darstellungen sind denen der Jainaheiligen (bis auf den phallischen Zug) ausgesprochen ähnlich. Unter ihnen hat Âdinâth den Stier als Tier. Das zeigt, wie der ursprüngliche Fruchtbarkeitsgott als phallischer Weltherr und Weltzerstörer,

daneben aber als asketischer Weltentsager in zwei entgegengesetzte Charaktere aufgespalten weiterleben kann. Liebe und Tod, Rausch und Askese sind unverwandt.

Aus dem Süden nenne ich noch: Mallikārjuna in Śrīśaila (De), eines der 12 grossen lingams: Bimaleśvara in Baryā, Saptakoṭīśvara in Dīpavatī (De), Virūpākṣa in Ilvalapura.

Aus dem Osten: Vaidyanātha in Deogarh (De: Citabhūmi), eines der 12 grossen lingams, von Rāvaṇa aufgestellt; Japyeśvara in Bengal, Tārakeśvara und Siddhinātha in Rādha, Bhubaneśvara usw. in Ekāmraṁkāna, Ugramādhava in Mahāsthāna. Alle nach De.

V) *Śiva und der Rgveda*

Der schreckliche Gott Rudra des Rgveda wird von der Theologie als Śiva aufgefasst; und die europäische Indologie hat zunächst aus ihm den späteren Śiva abzuleiten versucht, bis immer grössere Gebiete des Śivaismus als nicht-āryisch aus dieser Entwicklung ausgeschieden wurden. Das Verhältnis des vedischen Rudra zum klassischen und zum ethnologischen Śiva genau zu bestimmen, ist noch heute nicht gelungen, weil uns eine gründliche Untersuchung des Mutterrechts in Indien bislang fehlt und also die ethnologische Schicht, aus der Śiva, oder vielmehr viele in Śiva zusammengefasste Lokalgötter stammen, noch nicht bekannt ist. Dass der Tännergott Südindiens, der Herr der Tiere der Induskultur, und die grausigen Götter Ost- und Mittel-Indiens in solche alten ethnologischen Schichten gehören, dürfte wohl geglaubt werden. Andererseits ist aber beim Gott Rudra die grosse Frage noch nicht entschieden, wie weit er bloss vedisch und wie weit er āryisch ist, was für eine Kultur überhaupt uns im Rgveda entgegentritt. Nimmt man die neueste Publikation über vedische Götter: Lommel, so ist dort Rudra dem Gott Indra als dem typischen Vertreter des eigentlich āryischen Empfindes entgegengestellt (131 ff.). Lommel glaubt nicht an einen āryischen Wettergott Rudra und korrigiert Arbmann, der im Rgveda den Gott der Volksreligion, den wilden Järgergott Rudra, von dem der Hochreligion, dem strahlenden Himmels Gott, unterschieden hatte: Arbmann sollte statt Volk lieber Nichtarier sagen (148). Freilich hat man dem Rudra ähnliche Züge bei Odin-Wodan gefunden und also Rudra auf eine indogermanische Wurzel zurückgeführt (151), womit er dann auch āryisch sein müsste; Lommel sieht darin aber nur Einzelzüge, die für den Gott als Ganzen nichts beweisen.

Man kann diese Frage nach dem Vorgang von Koppers in ein neues Licht rücken. Koppers weist im Pferdeopfer der Indogermanen, also in einem der wenigen Dinge, die sich der heutigen Religionsforschung als verhältnismässig rein indogermanisch ergeben haben, eine starke südliche Komponente nach, die bei der Bildung des Indogermanentums ganz wesentlich mitgewirkt hat und der alten städtischen oder dörfischen Kultur Vorderasiens entspringt — die ihrerseits wieder auch in Indien waren. Wenn also Rudra dem Śiva tatsächlich im Charakter und in manchen Einzelzügen ähnlich ist, so kann dies „südliche“ Material auf dem Boden Indiens in den Rgveda eingedrungen sein, kann aber auch sehr viel früher und weiter nördlich oder nordwestlich ins Indogermanentum gelangt sein! So ist sogar der Gott Indra für Koppers überwiegend voll von südlichen Zügen (338), für Lommel aber der Repräsentant des Āryatums. Wie viel mehr „Südliches“ steckt im Varuṇa mit seiner auffallenden Liebe für „Sündenbekenntnisse“ und im Rudra, der vom Ritual des Veda ausgeschlossen ist! Geschichte ist Werden, Indogermanentum wurde, Āryatum wurde, Hinduismus wurde und wird noch — und die grossen Komponenten blieben: Norden und Süden; beide berührten, befruchteten, kreuzten sich in den verschiedenen Phasen der Weltgeschichte. Den Ablauf, den Kampf und die Versöhnungen beider genau zu beschreiben, davon sind wir noch weit entfernt! Aber der Weg ist gesehen! Indo-

germanisten aller Schattierungen, Iranisten, Vedisten, Panbabylonisten, Indologen, Turkologen, Sinologen, Ethnologen — alle müssen sich helfen und werden sich vorwärts polemisieren.

Für heute muss genügen: Rudra ist eine śivaartige Gestalt, eine lokale Variante noch nicht bestimmbarer Provenienz, aufgegangen im Śiva in nachvedischer Zeit in langsamem Prozess.

Im Śiva ist aber auch noch mancher Zug des ṛgvedischen Gottes Agni; und umgekehrt zeigen die späteren Darstellungen des Agni Śiva-charakter: er trägt den Dreizack, den Haarknoten, die drei Augen Śivas, und sein Tier ist der Widder, sozusagen der Stier des kleinen Mannes (Rao 521 ff.). Ob auch der vedische Agni oder gar das indogermanische Feuer (ignis) „südlich“ beeinflusst war wie Rudra (und Aditi, s.u.), das vermag ich nicht zu beurteilen. Ob Skanda Śivas oder Agnis Sohn ist, darüber schwankt die indische Tradition. Auf der Hand des tanzenden Śiva züngelt ein Feuer, ebenso manchmal bei Śiva als Lehrer (Rao 274). Śiva, sagt man (Li. P. I, 34, 2), ist das Feuer, daher ist ihm die Asche heilig. Die weisse Asche ist ihm heilig; noch heute beschmieren sich damit seine Bettlerheiligen; sie ist weiss wie Milch (Rao 227) oder wie der Mond (Li. P. II, 12, 19). Sie ist die Atharva-, d.h. Feuerkult-waffe, mit der der Śivaanhänger Gegner vernichtet, indem er Asche gegen sie streut (ib. I, 107, 46). Damit hängt zusammen, dass Śivas Aufenthaltsort der Leichenverbrennungsplatz ist (ib. I, 48, 69; 98, 40 usw.). Śiva tritt auch gelegentlich in einer Vision seines Gläubigen aus dem Glanzkreis (prabhāmaṇḍala) heraus (ib. I, 98, 163), der seine Bronzedarstellungen regelmässig zu umgeben pflegt und mit züngelnden Flammen als Feuer gedacht ist. Śiva ist das Feuer des Weltendes, der Zerstörer der Welt im Zyklus ihres Werdens und Vergehens.

Und seine typische Art des Zornes und des Kampfes ist es, mit dem Feuer seines dritten Auges zu verbrennen. Die ursprüngliche Bedeutung dieses dritten Auges ist nicht leicht zu beschreiben, und ich kann nur andeuten. Es ist nur selten ein wirkliches Auge; einmal erkennt er damit Kāli in dem Gift seines Halses (Li. P. I, 106, 14); ich erinnere mich nicht, dass es das himmlische Auge (divyaṃ cakṣus) der Yogi genannt wird. Ist es eine Sonne? Es wird der Sonne verglichen (Hopkins 220), es leuchtet (Rao 49); als seine Gattin ihm einst im Scherz seine beiden Augen zuhielt, war die Welt finster (Hopkins 226; Rao 48), und damals entstand sein 3. Auge, um Licht zu bringen. Oder: weil ohne den Blick, das Bewusstsein des Gottes die Welt tot ist? Wäre nicht so oft von der Feuernatur des 3. Auges die Rede, so möchte man bei Śiva lieber an den Mond denken; das 3. Auge wird ja nie rund wie die Sonne, sondern eher wie ein Viertelmond dargestellt. Oder ist die Bedeutung ursprünglich keine astrale gewesen? Ich möchte dies 3. Auge auf der Stirn gerne mit den Sektenzeichen der Hindu zusammenbringen und mit dem roten Fleck, den der Bräutigam der Braut bei der Hochzeit auf die Stirn zeichnet: dabei hat es sich ursprünglich um Blut — den Lebenssaft — gehandelt, und es ist zugleich eine Eigentumsmarke, wie auch das Sektenzeichen den Menschen zum Eigentum (Vieh, paśu) seines Gottes (paśupati) stempelt. Warum aber an der Stirn? Dies, könnte man sagen, ist die Stelle bester Sichtbarkeit. Ich vermute aber mehr! Weil dies die Stelle ist, aus der bei Śiva z. B. Bhairava herauskam (Meinhard 41), aus der bei Brahmā aber Śiva in der mannweiblichen Doppelgestalt herauskam (ib. 29 f.) wie Athene aus dem Haupt des Zeus. Das Haupt aber ist der wesentliche Teil des Opfers sowohl in dem blutigen Opfer für Durgā, wie im Schädelkult, wie auch bei den Sonne-verehrenden Stämmen Chota-Nagpurs. Die Stelle des 3. Auges des Śiva ist also die Stelle, die bei der Eheschliessung mit Lebenssaft bezeichnet wird, weil sie die Stelle höchster mythischer Fruchtbarkeit ist. Und diese Stelle ist bei dem grausigen, feurigen Fruchtbarkeitsgott die Stelle seines flammenden Zornes: Tod und Zeugung sitzen in dieser Stelle. Dieser Gott eben kämpft nicht mit brachialer Gewalt, sondern mit seinem blossen Blick.

Völlig un-ṛgvedisch aber ist der Phallus, die grosse Gattin des Gottes, seine Beziehung zu Schlangen und Schädeln, sein Tanz, der Dreizack, der Kailâs und die Gangâ — also an Einzelheiten ist nicht viel Vergleichbares. Am auffallendsten ist der immer noch ungedeutete Ausdruck tryambaka.

VI) *Sivas Wesen*

Ist Siva der Gott eines Naturphänomens? Er ist kein Himmels-gott wie Dyaus Pitâ; seine Stätte ist kein Himmel (wie Viṣṇus Vaikuṇṭha), sondern der Kailâs, der Mandara, der Leichenverbrennungsplatz. Er ist kein Unterweltsgott wie Yama, kein Meergott wie Varuṇa, kein Gewittergott wie Rudra, kein ausgesprägter Berggott: er thront wohl auf Bergen, ist aber nicht in einer Höhle gedacht, er ist kein lebender Berg, kein Bergdämon — wie Kṛṣṇa (s.u). Er ist kein Sonnengott, wenn auch Skanda usw. in ihn eingegangen sind, wenn auch die Sonne (neben Mond und 5 Elementen und dem „Opferer“) eine seiner 8 Gestalten ist (Meinhard 9 ff.) und wenn auch eine seiner 5 Gestalten (von denen Aghora die markanteste ist) sonnenartige Züge trägt, nämlich der Tatpuruṣa (Meinhard 15 ff.) mit seiner Beziehung zu Gold, Safran und Osten; wenn auch Siva im Mbh. 13, 17, 38 als Sonne (und auch als Mond) angerufen wird, und der sonnenhafte Revata unter den 11 Rudras erscheint (Rao 389). Sivas ganzem Wesen widerspricht der Sonnencharakter, und er hat eher lunare Seiten, wenn sie auch in der grossen Mythologie stark zurücktreten.

Der Ursinn der Mondmythe ist bei Siva verblasst und geradezu entstellt! Siva ist *nicht* (mehr?) der vergehende und entstehende Mond, der sterbende und wieder auferstehende Geliebte einer Venusgöttin, sondern er ist der ewig jungendlich und stark bleibende Jungmond (Rao App. 63). Es gab aber in Indien auch eine Mond-mythologie, dass etwa alle Wesen mit dem Monde schwinden (Mbh. IX, 35); der Mondgott wird zur Schwindsucht verurteilt (Hopkins 89); aber diese Mythe gehört einem selbständigen Mondgott, nicht zu Siva; sie ist in der alten Form der Seelenwanderungslehre noch lebendig: der Mond wächst durch die zu ihm gelangenden Seelen und schwindet mit ihrer Wiederverkörperung. Siva selber, der den jungen Mond als Schmuck im Haar trägt, hat nur wenig Züge des Mondes; es heisst gelegentlich, dass er als Mond die Götter und Ahnen nährt und die Kräuter „zur Läuterung der Menschen“, und als Mond ist er Herr der Wasser (Li. P. II, 12, 22 f.); er hat den Namen des Mondes, Soma, der aber gedeutet wird als „Gatte der Umâ“ (Mbh. 13, 17, 37), neben Candra (Mond: 38). Eines seiner Hauptheiligtümer ist Somnâth oder Candra Prabhâsa: Mondglanz, und in Kaschmir (De: Amaranâtha) gibt es in einer Grotte ein lingam des Siva aus Eis, das mit dem Monde wächst und schwindet.

Dementsprechend gibt es keine Śivaitischen Mysterien. Wir wissen freilich nicht die Einzelheiten über die Kâpâlikas, aber von irgendwelchen Auferstehungskulten fehlt jede Andeutung. Was es auch einst in Indien in dieser Art gegeben haben mag, wir kennen nur den Yoga in seinen verschiedenen Formen, die Askese, um die Glut weltverbrennender Macht zu erlangen, die den Gott zwingt, dem Asketen jeden Wunsch zu gewähren; oder die orgiastischen, berauschten Kultformen der Śaktisten, die mit ihrem Alkoholgenuss und sexueller Ekstase den Ritualisten und Ethikern der nicht-śivaitischen und „höheren“, „gesitteteren“ Śivaiten ein Greul waren. Ferner die Menschenopfer und die Selbstopfer von Ekstatikern, und Quecksilberpraktiken zur Erlangung ewigen Lebens usw. Oder den höchst vergeistigten Yoga als reines Erlösungsstreben. Siva selber war der grosse Yogi, der schöne Bettlerjüngling, der Orgiastiker — aber nur in seinem Sein, nicht mit leiblichen Handlungen: er war seiner einzigen Gattin stets treuer Gatte! Er tanzt und macht berauscht, aber er rührt keine fremde Frau an, wie es doch Zeus-Indra-Kṛṣṇa tun.

Er ist ein Fruchtbarkeitsgott mit Phallus, Orgiastik, Stier. Aber in der Mythologie ist er nicht so sehr der Schöpfer als der Zerstörer der Welt, wobei freilich die Zerstörung nicht endgültig, sondern nur Vorbereitung neuer Schöpfung ist, wie Tod (Menschenopfer!) die Bedingung neuen Lebens. Er kastriert sich selbst aus Zorn, weil schon Gott Brahmā schafft (Bhandarkar 113) — oder auch zur Strafe (Zimmer 416) — und seitdem wird der Phallus verehrt; ich weiss keinen Hinweis, dass die Selbstkastration in Indien kultisch geübt wurde in Zusammenhang mit Mysterien nach Art der Galloi in Vorderasien. Freilich gab es das Zölibat aller Asketen, und gelegentlich trug ein Asket einen Ring durch sein Glied, wie wir es in Turfan (Berliner Museum) herrlich gemalt sehen. Sei es, dass er damit seine Keuschheit besiegeln, sei es, dass er seine Leibesöffnung damit gegen den bösen Blick schützen wollte, wie ja auch Nase und Ohren durch goldene, reine, Zauber abwehrende Ringe geschützt werden. Manche Śiva-darstellung ist ityphallisch; das Phallus-symbol ist eindeutig. Die Stier-verehrung ist noch heute sexuell betont (s.o.); Stierschädel sah ich — wenn auch selten, meist hat man nur weiss bemalte Töpfe, die zur Lakṣmī in Beziehung stehen — auf Feldern, wie man sie noch heute in Anatolien sieht. Insofern ist Śiva ein Vegetationsgott, bäuerlich in seiner Grundlage; aber diese Grundlage ist stark überdeckt und vor allem in der Mythologie und hohen Ikonographie kaum noch zu spüren: männliches Eroberertum hat über das Bauerntum gesiegt!

Ist Śiva das Urbild einer menschlichen Machtstellung? Er ist kein König wie Indra, Zeus, die Götter Babyloniens. Er ist kein Held im Kampf wie Skanda, Virabhadra usw. Er ist kein Richter wie Yama oder Varuṇa. Er ist kein Gott der Orakel und Ordale; er verhängt nicht das Schicksal. Indien ist ungeheuer fatalistisch, aber sein Fatalismus ist an Astrologie gebunden, nicht an Schicksalsgötter oder Nornen. Śivas Tanz ist der Weltlauf, der Tanz ist Spiel: insofern ist Śiva despotisch, unberechenbar und launisch — aber er greift nicht in das Rad des Weltenlaufs, nur ganz selten hebt er Einzelne heraus aus dem Machtbereich des Todes und reiht sie in die selbigräusige Schar seiner Begleiter; damit ist sein „Hofstaat“ grundsätzlich anders als der babylonischer Götter oder der Götterstaat Homers. Śiva ist auch nicht etwa ein ethischer Lehrer; und ein Arzt ist er nur, insofern ihm die zauberhaften Kräuter unterstehen. Der weise, milde, helfende Arzt ist Dhanvantari, der zu Viṣṇus Mythologie gehört.

Śiva ist vielmehr ein Urmensch oder der Mann (puruṣa: Li. P. I, 95, 50; 92, 113 usw.); insbesondere wird im theologischen System eine seiner 8 Gestalten (Meinhard 9 ff.) als „Mensch“, „Geweiheter“ (dīkṣita) oder „Opferherr“ (yajamāna), als „Schrecklicher“ (ugra) oder als Selbst („Seele“ in schlechter Übersetzung, ātman: Li. P. II, 12, 42 ff.; 28 ff.) bezeichnet. Er ist als „Gast“ heilig (Li. P. I, 19, 50). Er hat keine Ahnen wie doch Indra, Kṛṣṇa, Zeus, und keine Söhne, denn Gaṇeśa, Skanda, Subrahmaṇya, Aiyana, Nandi, Upamanyu, Caṇḍa und Virabhadra sind in Wirklichkeit nicht von ihm gezeugt; kein Adelsgeschlecht führt sich auf ihn zurück — wie doch auf Viṣṇus Gestalten Rāma und Kṛṣṇa. Er hat keine menschlichen Verkörperungen erlebt wie Viṣṇu — denn die Yogalehrer, die als seine Verkörperungen von den Theologen verstanden wurden (Meinhard 21 ff.; Li. P. I, 24), sind nur eine Imitation des Viṣṇuismus. Er hat keine Taten ausser seiner Hochzeit. Er ist der „Mann“ — aber ohne jede „wirkliche“, d.h. aktive Männlichkeit. Er ist ganz fern aller Welt. Er ist ein Gott gewaltiger „Posen“: als Tänzer, Bettler, Bogenschütze, Yogi, Gangā-empfänger usw.; dies sind seine „Spielgestalten“ (līlāmūrti: Rao 369, 379), denen seine „1000 Namen“ entsprechen. Es sind Begriffe und Versuche von Darstellungen vieler dunkelgeahnter Vorstellungen — die im Grunde auf *ein* Urerlebnis zurückgehen, eines ambivalenten, zweigeleisigen (Koppers), furchtbaren und fruchtbaren, tötlichen und lieblichen Riesen, wie ihn, den Yogi, die Yogi schauen. Sie erleben sich als ihn, so wie der Kāpālika

den Gott spielt, der Śivait sich mit seinem Gott identifiziert, wie Caṇḍa oder Nandi und Lakulīśa. Man wirft der indischen Mythologie vor, ihre Götter seien verschwommen; dieser Gott in seiner ungeheuerlichen Abstraktheit war trotz allem Dunkel, das er mehr für Europäer als für die Inder mit ihrem Yoga und ihrer Mythengläubigkeit hat, eine starke Wurzel der monumentalen Plastik. Mit dem ganzen Überschwang indischen Gefühls und indischer Phantasie gestaltete man die Schemata dieser Spielgestalten, die jeder Inder versteht; ihre Sprache ist ihm verständlich, weil in ihm noch die Mythen leben, die so vieles erzählen und so vieles ahnen lassen. Diese Welt urtümlichen Fruchtbarkeitskultes ist wohl durch männliches Herrentum überdeckt und dadurch erst für grosse mythologische Gestaltung reif geworden — aber weder christliche Moral noch bürgerliche ratio haben mythisches Erleben in Indien erstickt und in seinem Wesen überwunden wie in Europa.

VII) Schichten und Geschichte Śivas

Zur ältesten Schicht im Śivatum gehören die Kulte unbehauener Steine, die zahllosen Mahādeos Indiens, die teilweise auf das Paläolithikum zurückgehen mögen, d.h. vor die grosse Spaltung in Tier- und Pflanzenkultur. Ins Mesolithikum mit seinem ersten Pflanzertum wäre dann der Fruchtbarkeitsglaube mit Phalluskult zu setzen; Alt- und Jungpflanzertum lässt sich aber bei Śiva noch nicht trennen. Die nächste, dritte Schicht wäre die des alten Jägers: Śiva als Kirāta-jäger mit dem Bogen als Waffe, der für das Mesolithikum Indiens und seiner weddoiden Jägerschicht so bezeichnend ist. Dahin mögen die theriomorphen Züge gehören: Śiva mit den Zähnen der reissenden Tiere (Rao App. 59 etc.) als Zeichen der Furchtbarkeit; Śiva als Tiger; als der weisse Adler, der täglich zum Pakṣitīrtha (De!) kommt zur Fütterung; oder als Taube beim Eislingam in Kaschmir (De: Amaranātha). Dahin gehört auch die Orpheus-artige Vorstellung: Śiva als Herr, als Zauberer unter den wilden Tieren: das ist alte Jägersmagie.

Die vierte greifbare alte Schicht ist die des Bauerntums mit seinem Fruchtbarkeitskult. Die Verbindung Mann-Mond- Stier und ihre Gegenüberstellung der Frau mit Löwe und Venusstern, die Beziehung zu Schädel, Kopfjagd, ausklingend im Rosenkranz (Hopkins 219), die Verehrung der Schlange, des echt chthonischen Tieres; der Phallus, die Trommel und die Orgiastik des Tanzes, des Trinkens, des sexuellen Rausches und des Grauens der Leichenstätte, die „Doppelgeleisigkeit“, das Blutopfer (vgl. Schrader über pūjā in der Festschrift für Jacobi). Dahin gehört die Selbstkastrierung und das Inzestmotiv der Mann-weib-gestalt Śivas. Auch Attis war ursprünglich ein Zwitter. Ist die Sohnlosigkeit ein Rest mütterlicher Erbfolge dieser ethnologischen Schicht? Ist Śivas Treue zu *einer* Gattin Rest alter matrilo-kaler Ehe?

Nur ein Zug stört am Śiva: er hat im allgemeinen nicht die Keule, die dem Ethnologen als typische Waffe dieser Kulturschicht gilt; er hat sie freilich gelegentlich: als Elefantentöter (Rao 156), als Śarabha (173), als Viṣṇvanugrahmūrti (Li. P. I, 98, 165), als Lakula (Bhandarkar 116), als Sadāśiva (Rao 373); sie ist als Waffe erwähnt bei Subrahmanya (427 ff.), Vīrabhadra, Nandi (457), Revata (389) und dvārpālas (465): das sind meist Viṣṇu-artige Śiva-gestalten; und Viṣṇu ist der grosse Keulenträger. Unter Śivas Waffen wird auch z.B. Mhb. 13, 17, 43 f. die Keule nicht genannt. Der Mond aber hat die Keule (Li. P. I, 102, 34). Ist hier also der Mutterrechtscharakter dieser wesentlichen Schicht Śivas durchbrochen? Man kann freilich darauf hinweisen, dass das Beil, die typische Waffe Śivas, oft einen keulenförmig verdickten Stiel hat; sie sieht aus wie ein paläolithisches Beil, die Urwaffe der Waldbewohner nach Menghin. Und es ist zu betonen, dass Śiva nicht das Amazonenbeil der vorderasiatischen Stiergötter trägt.

Von dieser Schicht ist die fünfte, die der taurischen Stadtkultur und ihres Einflusses auf dem Weg über Mohenjo Daro, nicht immer klar zu unterscheiden. Gehören dahin die Tempeltänzerinnen? Śiva als Tänzer, der Götterwagen und der dazu gehörige Kult? der Dreizack, der dem Blitzbündel Vorderasiens (Meissner Tfl. Abb. 7) sehr ähnlich sieht? die verschlungenen Schlangen (Census 1931, I, 1, 394), oder war dies alles schon in der bäuerlichen Schicht vorhanden? Der Unterschied Mohenjo Daros gegen Vorderasien ist hoffentlich deutlich geworden: Śiva ist kein König wie die Götter Babylons, und wenn er auch im Kult wie ein hoher Herr behandelt wird — er ist kein Schicksalsgott usw. War dieser Einfluss aus N.W. auf den Śiva also nur gering? Das ist noch ebensowenig spruchreif wie das Verhältnis der Indus-stadtkultur zur indischen Dorfkultur, und das dieser beiden zur vorderasiatischen Dorf- und Stadtkultur. Der Gesamtcharakter der „mutterrechtlichen“, „südlichen“, pflanzenbauerischen Schicht ist recht deutlich, aber die Differenzierung im Einzelnen ist noch nicht geleistet.

Schon in Mohenjo Daro ist — genau wie in Babylonien — ein sehr starker „vaterrechtlicher“ Einschlag festzustellen. Der Gott ist nicht nur Annex, Geliebter der Göttin. Er ist Jagdzauberer und Stierbändiger. Damit ist ein hirtenkultureller, mannbetonter Einfluss als Komponente vielleicht schon der Dorfkultur (Stier-motiv!), vielleicht erst oder auch der Herrenschicht der Stadtkultur angedeutet. Jener männliche Jagdzauber lebt aber auch in einer — in Menghins Sprechweise — opsiptolithischen Jägerkultur nach: während die Frau im Mesolithikum den Pflanzenbau in Hackkultur übernahm — vielleicht unter dem Druck des körperlich stärkeren Mannes — blieb der Mann bei der paläolithischen Jagd und verband diese seine Arbeit mit dem Pflanzenbau der Frau, indem er ihn als Fruchtbarkeitszauber für die Feldbestellung der Frau deutete. Leben muss vernichtet werden, damit neues Leben spriessen kann; Jagdbeute ist Fruchtbarkeitsopfer — wie es noch heute beim Phaguafest lebt. Das beste Opfer und Jagd-tier ist der Mensch, daher Schädeljagd, freiwilliges Selbstopfer (z.B. Śivas im Mbh. 12, 8,36) und Kannibalismus, alles noch lebendig! Der Opferer, der geistige Leiter ist damit der Mann — auch in diesem Mutterrecht; sein Gebiet ist das Djangel, das der Frau schreckliche „Draussen“: dort fängt der Mann das Opfer, den Mensch, den Gott. Und der Mann ist es auch, der die Trommel schlägt; der tanzende Gott ist ein Mann: der Regenzauber ist männliche Arbeitsleistung. Die Frauenarbeit in Garten und Acker ist dagegen in den Augen des Mannes nicht wesentlich: der Mann erlebt viel mehr die Abhängigkeit von Klima und höherer Gewalt als die Freude produktiver Arbeit. Der Fatalismus Indiens und die Inaktivität des Śiva stammen aus derselben Wurzel des Fruchtbarkeitszaubers dieser Schicht; dahin gehört vielleicht, was oben als zweite Schicht gesondert ist!

Die 6. Schicht ist dann die Mann-betonte, die erst die Ausgestaltung der vorher nur dunkel geahnten und kultisch agierten Mythen zur Mythologie mit ihrer epischen Breite schafft. Jetzt wird Śiva der ewige Jüngling statt des schwindenden Mondes, jetzt kämpft er auf dem pferdebespannten Kampfwagen, jetzt wird die uralte fürchterliche Muttergottheit seine treue Gattin. Es ist möglich, dass dies die Schicht der âryischen Eroberer ist, aus deren Ṛgveda das (oder ein) Feuer in Śiva mündet. Durch Verschmelzung der Ârya mit den in Indien vorgefundenen Schichten, der Gangeskultur, die ein kompliziertes Gemisch von östlichem Mutterrecht, Jäger- und Hirten-tum und einer grossen Welle von Induskultur, Einschlügen von Tibet und wer weiss, von wo sonst noch darstellt. Dies bunte Gemisch wurde, nachdem auch die Ârya in ihm aufgegangen waren, ihm ihre Sprache gebracht und von ihm wesentliche Elemente der Kultur aufgenommen hatten (wobei ihre eigene Religion fast ganz verschwand), dies Gemisch gestaltete seine Mythologie in den Epen und Purāṇen des Hinduismus.

Dieser Gestaltungsprozess wurde erst möglich, nachdem in der Erlösungsreligion um 600 v. Chr. alles alte Geistesgut eingeschmolzen war, geläutert wurde, um dann als Phönix aus der Asche neu zu erstehen. Im Wiedergeburtserlebnis der Seelenwanderung klingt alte Initiationsreligion, Neugeburt durch geistigen Tod, Auferstehung Tammuz-artiger Jünglinge, also echter Fruchtbarkeitskult mit neuem Sinn an: der Orgasmus schlug um in gänzlichen Verzicht und Streben nach endgültigem Tod; Verzicht nicht nur aufs Diesseits, sondern auch auf ein Jenseits, nicht nur auf Menschentum, sondern auch auf Zauberkraft. Das höchste Ziel des Śivaiten: einswerden mit dem Urmenschen (puruṣa) wird beibehalten mit dem neuen Sinn des ātman, der über alle Begriffe, auch den des Gottes erhaben ist und für uns Nicht-Yogis vom „Nichts“ nicht mehr zu unterscheiden ist. Es bleibt aber bis heute der Unterschied der vedischen und nicht-vedischen Śivaiten, der vedischen und puranischen Brahmanen, der hinduistischen und animistischen Mahadeo-verehrer.

Bei diesem eigentlichen Gestaltungsprozess des indischen Gottes können wir noch nicht erkennen, welche Brahmanen-familien etwa in welchen Kultzentren den Ton angaben, welche Fürsten und Denker entscheidend eingriffen. Die Anfänge von Benares, Gayā, Cidambaram sind in Dunkel gehüllt. Was den Kailās und was den Mandara so gross machte, das konnten wir noch nicht aus den Purāṇen herauslesen. Aber in ihnen ist noch viel unausgeschöpfter Stoff vorhanden, und dass die Purāṇen ihre Ursprungsorte, die sicher alte Kultzentren waren, noch erkennen lassen, das ist anzunehmen. Wie das Linga-Purāṇa in Benares, so dürfte das Mārkaṇḍeya-purāṇa (s.u) in der Nähe der Vindhya-vāsinī, also vielleicht in Pampāpura, das Viṣṇupurāṇa in Gayā redigiert worden sein.

Den Prozess des Hinduismus zu beschreiben, ist schwierig, aber manche Hauptlinien werden allmählich klarer. Die allmähliche Anerkennung Śivas hat man schon herausgehoben. Der brahmanische Yoga ist und bleibt deistisch, u. z. śivaitisch, im Gegensatz zum Sāṅkhya. Die Lehrer des Nyāya und Vaiśeṣika sind Śivaiten und kämpfen gegen Sāṅkhya, Mīmāṃsā und Buddhismus. Eines der Hauptthemen der Logik und vielleicht eine Urwurzel war der Gottesbeweis. Śiva gilt als Verkünder der Śivasūtras, der Anfänge der Grammatik, d.h. er ist der Lehrer des Sprachzaubers. Die andere Wurzel der Grammatik ist aber der Ritualismus der Vedisten. Die Philosophie des Vedānta schliesslich ist teilweise śivaitisch: Śaṅkara ist für uns das Symbol der grossen śivaitischen Welle, die aus Südindien den Buddhismus als Rivalen hinwegschwemmte, indem sie ihn verschluckte. Ein anderer grosser Śivaismus ging von Kaschmir aus, dem Land alten Schlangenkultes, dicht am Kailās; ein dritter von Bengal aus, dem Einfallsland hinterindischen mütterrechtlichen Kopffägertums. Das sind ganz wesentliche Kulturbeiträge zum Hinduismus, sodass man ihn mit recht als dessen eine grosse Komponente bezeichnen kann. Die andere ist der Viṣṇuismus.

b) Devî, die grosse Göttin

1) Steinkult

Es gibt einen Kult von Natursteinen, die als grosse Göttin verehrt werden, so ziemlich in ganz Indien. Bei den Asûr — also in der reinen Chota-Nagpur-kultur — aber fand ich nichts davon. Bei den Oraon indessen ist es Caṇḍî, die Jagdgöttin, bei deren Natursteinen allerhand erotische Riten vollzogen werden (Roy Or. 239 f., ORC 60 ff.), ganz ähnlich den Erdphalli dieses Stammes. Derselbe Kult kommt auch bei den Birhor vor (Roy Bi. 298 f.), und wenn ein Meteor fällt, sagen die Birhor: „Da geht Caṇḍî!“ Ich habe aber keinen Beleg, dass insbesondere Meteor-

steine in Indien als Muttergöttin verehrt werden, wie es in Vorderasien weitgehend der Fall war. Ganz dieser Art ist der Stein der Jagdgöttin bei Narainpur, der zweifellos schon der „Urbevölkerung“ von Chota-Nagpur heilig war, heute noch von den Königen von Jashpur verehrt wird. Dahin gehört wohl auch die Kuria-râṇī der Korwa, deren Kult sicher nicht erst von Hindu-râjas eingeführt wurde (Rahmann 45, 71), denn die Divane von Kuria sind echte Korwa und keine Hindu.

Ähnliche Steine verehren die Lhota Nâga und sagen von ihnen, dass sie wachsen (s.o.) und dass sie jung machen; sie haben auch phallische Steine als Platz der Seele (Hutton IX, 1 ff.): die letzteren sind zweifellos Megalithen, und auch bei den ersteren scheint es nicht sicher zu sein, dass sie zu dem Natursteinkult der grossen weiblichen Göttin gehören. Bei den megalithischen Dissolithen Vorder- und Hinterindiens ist der Menhir der männliche, der liegende der weibliche Seelensitz. Diese liegenden Megalithen können mit der pîṭhâ, dem Sockel, der Steinplatte, in deren Mitte das klassische lingam steht, zusammenhängen. Es wird als Vulva (yoṇi)-symbol skulpiert und ist die Gattin Śivas. Sie hat die Form des Lingam-Sockels (Li. P. II, 11, 31; Rao II, 99 ff.). Aber wie und wann der Übergang von dem thronartigen Dissolithen zum lingam mit pîṭhâ geschehen sein sollte, dafür fehlt bisher ein Anhaltspunkt. Wie beim mukhalingam kann also auch bei der pîṭhâ eine megalithische Komponente vermutet werden.

Der Kult dieser Jagdgöttin mag in eine uralte Jägerkultur der mittelindischen Berge gehören; ihr Kult ist aber zu unterscheiden von der Göttin-Mutter, der Königin aller Götter (devî-mâi, der râṇī der deotâs), deren Tempelchen mit einem Stein drin und einigen kleinen Öllämpchen ich bei Jairagi sah. Hier ist der Priester ein Bhuimhar, und die Anbeter sind die Halbhindu der Gegend. Man sagt hier ausdrücklich: dieser Tempel steht auf einer heiligen Stelle, denn unter dem Tempel wohnt die Göttin, hier im Tal — auf den Bergen wohnt kein Gott. Das ist das Bewusstsein friedlicher, pflanzenbauerischer Talbewohner gegen die Jäger der Berge! Es könnte sein, dass dieser alte Kult der Bhuimhar auf die Erdgöttin der Asûr, Baiga (Russell II, 85) usw. zurückgeht (s.u. Viṣṇu); aber freilich haben die primitiven Wanderstämme keine Tempel wie diese Halbhindu. Und es ist vielleicht richtiger, diese Muttergöttin mit der Korngöttin Rambhâdevî der Bhuiya (ib. II, 317), der Mâtâ, der Pockengöttin der Bhunjia (ib. 327) und Gond (Rahmann 81), der Vindhya-vâsinî (s.u.) der Binjhar (Russell II, 334), jener grossen Schicht zuzuweisen, zu der auch die berühmten Formen der Devî gehören: die Sîtalâ, oder Mâriamman, die Pockengöttin, die Kâlamman und Ellamman (Hopkins 226; Meinhard 7; Marshall I, 51 nach Oppert), all die dravidischen Muttergottheiten, die — das soll dieser Ausdruck dravidisch bedeuten — zur Schicht der alten Pflanzenbauer Indiens gehören und von der Śiva-theologie als Devî, als Gattin Śivas zusammengefasst werden.

Verwandt sind auch die Baumgöttinnen, die Tulasîdevî (Rao 371), die Kâdambarî und andere „Mütter“, eine grausige Schar fürchterlicher Gottheiten, von denen ganze Kataloge (Hv. 164, 50 ff.) überliefert sind, und zu denen sicher auch solche Gestalten wie die Churail, die Geister im Kindbett verstorbener Frauen beigesteuert haben. Bei den Birhor gibt es die Geschichte wie die Göttin Bienen ausschickt, um ihren Gatten aus dem Wald nach Hause zu rufen (Bi. 403 f.); das erinnert an die Bhrâmari (Mârk. P. 88, 49; Rao 334), die gegen den Dämon Aruṇa in Bienengestalt kämpft und eine Verkörperung der Devî ist: ein Bienenschwarm ist lebensgefährlich! Bei Narainpur hörten wir einen, und mein Führer rührte sich nicht vom Fleck, ehe er sich verzogen hatte. Andererseits ist ihr Honig eine wichtige Nahrung der Primitiven, und ein Verfolgen der Schwärme ein wesentlicher Bestandteil ihrer Jagd. Ein Tempel der Bhrâmari liegt im Almora Dt., und nach der dortigen Lokalsage kämpfte sie die Daityas nieder, die aus dem Blut

erschlagener Daityas immer wieder neu hervorkamen (s.o. Andhaka; IBORS VI, 1920, 365). Der Mahato von Jubhipath verknüpfte das Bienenmotiv mit seinem Stammeshelden.

Bei den Birhor wird hier (s.o. Mahâdeo) ein Einfluss der Gond-Oraon-Dravida vorliegen, denn die eigentlichen Chota-Nagpur-Bergstämme haben keine solche grosse böse Göttin (Rahmann 70); sie haben die Erdgöttin, die aber im Charakter gut und von dem Sonnenherren abhängig, nie selbständig ist wie die Muttergöttin der Ackerbauer. Man hat (Meinhard 12) das Fehlen der Muttergöttin als charakteristisch für die „zentralen Mundavölker auf dem Hochplateau von Chota Nagpur“ (Rahmann 93) bezeichnet, zugleich aber ihre Religion als nicht ursprünglich mundaisch, sondern als eine Übernahme von den benachbarten Dravidastämmen bezeichnet, die auch die ursprünglichen Träger des vaterrechtlichen Totemismus und der Sonnenverehrung sind: als diese „Dravida“ haben aber die Baiga, Birhor, Asûr usw., jene Jägerstämme Chota Nagpurs nach Abzug ihrer von den Gond-Oraon-Dravidas erst vor kurzem übernommenen Züge zu gelten.

Mit Ausnahme dieses kleinen Gebiets von Chota Nagpur ist die Muttergöttin über ganz Indien verbreitet, für Malabar z.B. lese man Panikkars lebendige Schilderung eines Hühnopfers mit wüsten Ausschweifungen (107 ff.). In Belutschistan trägt die „Mutter“, die auch den Sanskrit Namen Mahâmâyâ führt, gleichzeitig den Namen Nani oder Nana (De: Hingulâ); das ist aber der Name der Muttergöttin in Vorderasien (s. u. Aditi). Dieser Tempel der Nana birgt eines der 52 Stücke, in die der Leib der grossen Muttergöttin Indiens mit dem Diskus des Viṣṇu zerstückelt wurde und deren einzelne Stücke in den verschiedensten Stätten Indiens, wo sie gerade niederfielen, verehrt werden; bei De fand ich folgende Orte genannt: Ami (Lit. !), Bahulâ, Bakresvar, Bârânasî (Annapûrnâ), Chattala, Chitabhumi, Dakṣina Mathura, Devîpatana, Gayâ, Hârddapitha, Hingula, Jvâlamukhi, Kamarupa, Kankali, Karkatakanagara, Khîrâgrâma, Kirâtadeṣa, Kirâtakona, Madurâ, Nagarakota, Nandîpu, Pañcavati, Paraśurâmapur, Pâtaliputra, Prajâpativedi, Saradâ, Sarikâ, Śrîkankali, Śrîkṣetra (Devî Bh. VII, 30), Târâpura, Tulyabhavânî, Ujani, Yajñapura.

Das ist eine Zerstückelungsmythe, die weit im Osten z.B. in Ceram (Jensen 2, 546) bei mutterrechtlichem Hackbau vorkommt, und zu den Blut- und Menschenopfern dieser Kulturschicht wesentlich hinzugehört. Aus den vergrabenen Gliedern dieses zerstückelten Opfers entstehen die ersten Knollenfrüchte. Eine grausige Geschichte dieser Verwandtschaft wird auch von den Birhor erzählt: der jüngste Bruder vergräbt die Knochen und Eingeweide der Schwester, die die älteren Brüder gefressen haben (Roy. Bi. 431: s.o. Kannibalismus!); daraus wächst ein Bambus, aus ihm macht man eine Gitarre, und aus ihr kommt das Mädchen wieder hervor; die bösen Brüder versinken voll Scham in eine Erdspalte, die sich auf ihren Wunsch hin auftut; die Schwester will sie vergeblich an den noch heraustehenden Haaren packen: es ist Gras (436). Oder: ein Prinz zerteilt seinen Leib, das schliesslich übrigbleibende Haupt bestellt in wunderbarer Weise eine Rodung, und es entsteht wunderbare Frucht (437 ff.). So sollen sicher auch die Glieder der grossen Muttergöttin Segen bringen, und der Reliquienkult des Buddha, um dessen Leiche und den Anteil, den verschiedene Fürsten am toten Buddha haben wollten, ein heftiger Kampf entbrannte, geht sicher auch auf solche Segensvorstellungen zurück; vielleicht auch die Aufteilung des Dämonen Gaya, obgleich bei ihm das Segensmotiv nicht mehr erkennbar ist; oder die Deutung der 7 heiligen Städte: Avantikâ, Kâncî, Dvârakâ, Haridwâr, Mathurâ, Kâśi und Ayodhyâ als Glieder (Fuss, Hüften, Nabel, Herz, Nacken, Nase, Haupt) Viṣṇus (IASB 1875 133).

Eine dieser 52 Stätten, die pîṭhâ genannt werden, ist der Tempel der Jvâlamukhî (De!) im Jalandharadoab: in einem Berg ist ein Tempel ausgehauen worden, in dem kein Bild der Göttin

verehrt wird, sondern eine natürliche Gasflamme; 10 Flammen sollen dort sein; die feurige Öffnung gilt als „Flammenmund“ der Göttin. Eine andere Tradition sagt, dass die Flammen aus dem Munde des erschlagenen Jalandhara kommen. Also ist kein Zweifel, dass diese Flamme eine alte Kultstätte war: solche Naturphänomene mussten ja geradezu zur Mythenbildung herausfordern, wie eben solche Flamme in Vorderasien als Hephäst verehrt wurde. Die Verbindung mit dem Zerstückelungsmythos aber sieht hier relativ jung aus. Diese Göttin mit dem Flammenmund wird bis nach Chota Nagpur hin (Crooke III 247: Kharvar) verehrt.

II) *Die grosse Göttin in Mohenjo Daro*

Den Kult einer Muttergöttin hat es auch in Mohenjo Daro gegeben, aber über ihren Charakter kann man nicht viel aussagen. War sie eine Stadtgöttin wie manche ihrer Schwestern in Vorderasien? Das kann man ihren Tonfigürchen nicht ansehen. Sie tragen keine Mauerkrone wie Kybele. Es gab in Indien Stadtgöttinnen wie die Kālī von Kalkutta, Mumbâdevī in Bombay, wie im Rāmāyaṇa die Göttin von Lankā und in der Buddhamythe die von Kapilavastu erwähnt werden, aber in der Mythologie Indiens spielt keine solche Stadtgöttin eine grosse Rolle, die sich mit der Kybele vergleichen liesse.

Hat sie Ischtarcharakter? Geht sie in die Unterwelt? Hat sie einen Liebhaber, dem sie Unheil bringt? Ist sie die Tochter des Mondes? Sie hat nie den Venus-stern als Symbol wie Ishtar: das kann man auf Grund des archäologischen Materials allenfalls sagen. Und die klassische Devī, die Gattin Śivas, hat keine diesser Ishtar-züge — also vielleicht auch nicht die Göttin der Induskultur. Nur der kämpferische Charakter der Devī gleicht der Ishtar — und gerade der ist in den alten Tonidolen nicht ausgedrückt: ein argumentum e silentio für die Verschiedenheit der Indus-göttin von ihrer vorderasiatischen Schwester. Da aber in der Devī dieser Charakter als sehr wesentlich erscheint, ist er wohl jener alten ackerbaulichen Dorfschicht zuzuweisen, die Indien (teilweise) und Vorderasien gemeinsam war.

Genau so steht es mit dem Löwen, dem Tier der Devī und der vorderasiatischen Muttergöttin: in Mohenjo Daro ist er nie dargestellt! Das ist sehr auffallend, denn, dass es Löwen damals im Indusgebiet gegeben hat, daran kann man nicht zweifeln! Es ist ein bisher ungeklärtes Phänomen, dass im Ṛgveda nur Löwen, aber keine Tiger erwähnt werden, woraus man schloss, dass der Tiger als Tier mehr des östlichen Indien damals im Panjab nicht aufgetreten sei und also der Ṛgveda noch im NW Indiens verfasst sei; dass aber in Mohenjo Daro, also im NW, unmittelbar am Panjab, eine ganze Stadtkultur, auf die die Ārya doch in Indien stiessen, wohl Tiger, aber keine Löwen dargestellt hat. Man könnte sagen, dass die Darstellungen auf den Mohenjo Daro-Siegeln zu klein sind, um solche Formulierung mit Bestimmtheit aufzustellen. Es ist aber auch zu überlegen, ob da nicht andere, tiefere Gründe mitsprechen: der Tiger als Totemstamm und Gott dravidischer Gond weist auf alte Denkweisen hin, die vielleicht mit dem Tiger in Mohenjo Daro zusammen hängen; ein Löwentotem habe ich nicht gefunden; freilich kann man sagen: es gibt (heute) in Chota-Nagpur keine Löwen (mehr). Der Löwe als Tier der Göttin und der Venusstern gehört aber vermutlich derselben Schicht an, wie der Stier und der Mond des Gottes: das Fehlen des Löwen in Mohenjo Daro ist eine bemerkenswerte, in ihrer Bedeutung freilich noch unverständliche Besonderheit der Induskultur. Er ist später das Reittier der Devī (Hv. 175, 17: Durgā) oder ihr Wagentier (Rao 358; 368 f.) (vgl. Kybele), und von ihr gelegentlich auf Śiva Tripurāntaka übertragen (Mbh. III, 231, 29). Der Löwe kämpft in den Kämpfen der Devī mit gegen ihre Gegner; ist er in Mohenjo Daro nicht aufgekommen, weil

die Göttin dort nicht als kriegerisch geglaubt wurde? Ist das ein Zeichen des „mannhaften“ Einschlages, der die zahllosen Stiersiegel ausgelöst hat?

Aus den Terrakotten in Mohenjo Daro kann man vor allem deswegen so wenig Positives über die Göttin entnehmen, weil sich a priori nicht entscheiden lässt, welche als Idole der Göttin, welche als Votivfiguren, welche als Spielzeug zu gelten haben mögen. Wie steht es mit den Figuren, die als Mutter und Kind oder als Schwangere gemeint sind? Die klassische Devî hat keine leiblichen Kinder, ist nie schwanger; ihre „Söhne“ sind nicht von ihr geboren oder genährt. Und wenn das göttliche Elternpaar mit seinem Skanda dargestellt wird, dann ist der Knabe als fröhlich tanzend neben der Mutter dargestellt (ähnlich dem Kṛṣṇa), nicht als Säugling (Rao II, 131). Sind derartige Tonfiguren also Votivbilder? Wahrscheinlich!

Diese Tonfiguren können als Leitmotiv dienen, um die Ausstrahlung der Induskultur über Indien hin zu verfolgen: Beziehungen bestehen zu den Nilgiris, zu der von Foote, von Walhouse, von Frobenius in Malabar (3, Tfl. 10), von Roy in Chota Nagpur (1, 211; die Figur ist im Patna-Museum nicht mehr zu finden), von Bloch in Lauriya Nandangarh gefundenen, und jetzt zu tausenden von Figuren der alten Gangesstädte (Coomarasvami 2; Codrington 2). Es bestehen anderseits Beziehung zu den Tonfiguren Vorderasiens — aber es ist wichtig, dass keine in Mohenjo Daro das Dreieck-artige Muster auf dem Unterleib hat, u.z. mit der Spitze nach unten, wie wir es auf manchen westlichen Idolen (Wilcke) sehen, das wir als Dreieck mit der Spitze nach unten, als Diagramm der Devî im Tantrismus wiederfinden. Dieses Diagramm ist der Devî so heilig wie das lingam dem Śiva und der Śālagrāmastein dem Viṣṇu (Avalon 417, 391 ff.). Man vermutet in einem Siegel eine Darstellung der Muttergöttin, wie sie aus ihrem Schoss den Weltenbaum gebiert, und auf der Rückseite desselben Siegels eine Darstellung eines Menschenopfers (? I, 52); dass passt zum Weltenbaum der Hindumythologie (Lommel in Frobeniusfestschrift; Schrader OLZ 1936, 258 ff.; Mbh. XIV, 47; s.u. Baladeva, Buddha); Śiva fällt den Weltenbaum, d.h. er erlöst aus dem Kreislauf der Wiedergeburten (Hv. 127, 46; 193, 30) usw. Die Devî ist aber m.W. keine Gebärerin dieses Baumes — wohl aber der essbaren Pflanzen (Gemüse: Śākambharî: Mârk. P. 88, 45 f.; Hopkins 224), die aus ihrem Leibe wachsen (s.o. Zerstückelung), wie die Ähren aus der Vegetationsgöttin Vorderasiens (Meissner 43), die wir noch in der „Maria im Ährenkleid“ bis in die deutsche Gotik verfolgen können.

Schliesslich sind noch als Symbole der Muttergöttin in Mohenjo Daro (geradezu naturalistisch: Marshall I, 61) Darstellungen der vulva (Yoni) und Ringsteine (?) angesprochen worden.

III) *Devî in Südindien*

Die Muttergottheiten Südindiens, z. B. die Maṇimekhalâ des gleichnamigen tamulischen Romans, die grāmadevatās, wie sie Ziegenbalg, Whitehead usw. schildern, sind nicht in die grosse Devî-mythologie eingegangen. Sucht man nach einer auch in Nordindien bekannt gewordenen Devî-gestalt Südindiens, so findet man keine von der Grösse des Naṭarāja-Śiva von Cidambaram. Man kann allenfalls auf die Cāmuṇḍā verweisen, die Familiengottheit der Könige von Mysore, bei deren Hauptstadt sie ihren originalen Bergtempel hat; sie ist angeblich (Jouveau Dubreuil 40) in Südindien so gross wie die Durgâ in Nordindien. Ihr Bild ist bei Iyer (vol. I) zu sehen. Man hat ihren Namen etymologisiert, um sie in die nordindische Mythologie einzubauen: sie soll ihren Namen daher haben, dass sie Caṇḍa und Muṇḍa, zwei Asuras, die zum Staat des Mahiṣāsura gehören (s.u.), erschlagen hat (Mârk. P. 84, 26; Bhandarkar 143); das ist aber höchst gekünstelt. Es gibt auch die andere: Ca gleich „Dieb“; sie zerstückelt (khaṇḍayati gleich mu-

ṇḍayati) die Diebe (Commentar ib.); das ist auch nicht besser, zeigt nur, dass auch nicht jeder Inder mit der ersten Etymologie einverstanden war. Es gab einen anderen Namen einer lokalen Göttin: Bhūṣuṇḍī (ib. 78, 61 gleich Yoganidrā, s.u.), den der Commentar ähnlich etymologisiert: sie köpft mit ihren Armen (bhujaiḥ) die Feinde: alle solchen Namen mit Cerebralen sind sicher unāryisch.

Cāmuṇḍā erscheint teilweise als eine der 7 Mütter, und zwar als Gegenstück des Gottes Yama (Rao 380 ff.), hat aber nicht — wie es doch zu erwarten sein sollte — zum Reittier den Büffel (wie Yama), sondern eine Ente (De: Śivālaya). Statt ihrer erscheint in dieser Gruppe manchmal Nārsimhī (Märk. P. 85, 19; Bhandarkar 143), woraus man wohl schliessen kann, dass Cāmuṇḍā hier erst später eingedrungen ist. In die nordindische Mythologie gehört sie eben ursprünglich nicht hinein. Eine Variante, die „rote Cāmuṇḍā“ (rakta-C. : Rao 364) wird angeblich (333) auch im Märk. P. erwähnt; sie heisst hier (88,40 ff; auch im C.) aber nur Raktadantā, die Rotzähnlige, rot vom Blut der gefressenen Feinde. Auch ins Mbh. (Sörensens Namensindex erlaubt solche Feststellung) ist sie nicht eingedrungen. Besondere Mythen, Posen, Waffen der Cāmuṇḍā weiss ich nicht zu nennen.

Als südindische Muttergottheit in der nordindischen Mythologie ist Reṇukā zu nennen, die Mutter Paraśurāmas (s.d.). Die grosse Tempelgöttin Mīnākṣī in Madura, Kāmākṣī in Kanchi (De), Kumārī vom Kap Comorin sind Devīs, aber ohne eigene Mythen.

IV) *Devi in Nordindien*

1) Himālaya

Die Tochter des Himalaya ist Umā; als solche ist sie die jüngere Schwester der Gangā (Hopkins 224); sie wurde Śivas Gattin (Zimmer 427 ff.). Sie war als Satī vorher in früherem Leben als eine Tochter Dakṣas ebenfalls Gattin Śivas gewesen und hatte sich selbst verbrannt, als ihr Vater Dakṣa seinen Schwiegersohn Śiva wegen seines grausigen, unbrahmanischen Wesens von seinem vedischen Opfer ausschloss. Dadurch wurde sie das Ideal der Hindufräulein, das Vorbild der „treuen Gattin“ (satī), die ihrem toten Gatten auf den Scheiterhaufen folgt, eine Sitte, deren Ursprung noch ungeklärt ist: jedenfalls kann sie nicht aus mutterrechtlicher Kultur stammen, denn da ist die Frau als Arbeitskraft zu wichtig und als Göttin zu mächtig für solche sklavisches Nachfolge ihres Gatten ins Jenseits. Durch diesen freiwilligen Tod erlangte Devī das Recht, in der nächsten Wiedergeburt wieder Śivas Gattin zu werden; das soll auch die treue Hindufräulein wünschen. Umā ist im Mbh. eine milde Göttin (Hopkins 225). So ist auch ihre Darstellung in der Plastik: mit einem Handspiegel, Lotus etc (Rao 360); die schrecklichen Gestalten der Muttergottheit (Durgā usw.) haben ins Mbh. kaum Eingang gefunden (s.u.) und sind auch später meist nicht mit Umā im Charakter vermischt worden, obgleich Umā wie Durgā, Kālī usw. nach śivaitischer Theologie nur Namen und verschiedene Erscheinungsformen der einen grossen Göttin, der Gattin Śivas, sind; z.B. im Devīmāhātmya des Märk. P. und im Durgāstotra des Mbh. IV. und VI. und Hv. 168 und 175 kommen alle grausigen Göttinnen-gestalten als bereits identifiziert vor, aber Umā wird in ihnen nicht genannt (ausser VI, 23, 9, wenn diese Lesart die alte ist!), so stark besonders war Umā als treue sanfte Gattin.

Die grausige Göttin ist in der Durgā zusammengefasst: sie erscheint aber neben der Umā in ihrem Hochzeitsgefolge (Li. P. I, 103, 4f.). Es ist also von Seiten der Mythologie her kein Grund, anzunehmen, dass Umā nur eine vokalisches dunklere Namensform der Ammā, der Kālamāmā, der Ellammā usw. sei (wie Hopkins 226 Anm. von Oppert übernimmt).

Umâ, deren Name im Mbh. weitaus häufiger ist als der aller anderen Devîs, erscheint dort beim Kampf Śivas gegen Tripura als Zuschauerin. Bei Beendigung des Kampfes sitzt sie da mit einem Kind im Schoß und fragt die Götter, wer das sei. Indra stürmt sofort gegen das Kind — und sein Arm wird steif. Er eilt zu Brahmâ; der erklärt ihm, dass das lächende Wunderkind Śiva ist, dem die Götter die Rettung von den Dämonen verdanken (VII, 202, 83 ff.; vgl. Brahma-Purāṇa 36, 28 ff.). Eine analoge Geschichte, nur mit etwas verschiedener Tendenz, insofern nicht Śiva, sondern das Wunderding (yakṣa) brahman der unerkannte Sieger über die Dämonen ist, ist die der Kena Up., wo Umâ Haimavatî die Götter belehrt. Umâ als Lehrerin und als gelehrige Schülerin Śivas kommt auch im Mbh. und Hv. vor: das war also ein altes Motiv, Gegenstück zum Lehrer Śiva und Sanatkumâra. Umâ ist eine Art Mittlerin zwischen den Göttern und Śiva. Aber Umâ ist im Mbh. nicht Satî: die Kreise, aus denen das Mbh. hervorging, haben offenbar die Witwenverbrennung ebenso abgelehnt, wie die Kreise des Ṛgveda, d.h. wie die ganze alte âryische Literatur überhaupt. Die Sitte war aber sehr alt in Indien: im 6 Jhdt.n. Chr. inschriftlich schon in Yava und CP belegt (Winternitz 1920, 68), im IV. Jhdt. von den Griechen (ib. 70), war sie schon zur Zeit des Ṛgveda bekannt, aber eben abgelehnt (57). Ist es nun so, dass diese uralte Sitte erst lange nach dem Mbh. von den Kṣattriyas anerkannt und dann erst mit Umâ-Satî verbunden wurde — oder so, dass sie ursprünglich mit der Göttin verbunden war, was freilich im Mbh. nicht geduldet wurde? Da wird nur wegen ihres Zornes das Dakṣaopfer zerstört (XII, 284) — und sie erscheint dann als kämpfende Begleiterin Śivas und Vîrabhadras, als Bhadrakâlî (54), Mahâbhîmâ, Mahâkâlî, Maheśvarî (31): diese Stelle sieht aber nach jungem Einschub aus: hoffentlich erhalten wir bald das ganze Mbh. in Sukthankars kritischer Ausgabe. Auch wenn sie neben Śiva, dem Kirâta, in dessen Kostüm zusammen mit zahllosen Göttinnen erscheint (III, 39, 7), sieht das nicht alt aus. Merkwürdig ist noch der Zug, dass vor Śiva Bhrgu sie von Himavat als Weib begehrt (XII, 342, 62). Dass sie auch eine Frau Nârâyaṇas ist (Hopkins 225), ist nicht so sicher; sie ist (nur in Mbh. IV) in jenem stotra Kṛṣṇas Schwester (s. u. Yoganidrâ) und als solche Nârâyaṇa-vara-priyâ (App. I, 4, D 3 gleich G 3), d.h. Nârâyaṇas, Viṣṇus Wunsch gerne erfüllend (?) oder „froh über seine Wahl“, dass sie nämlich als seine Schwester geboren werden soll, oder „die allerliebste des N.“, d.h. seine geliebte Schwester: devasya bhaginî priyâ, wie die Handschrift F an dieser Stelle liest. E liest: Nârâyaṇa-bali-priyâ, d.h. sich freuend über die Wasserspende, die Viṣṇu bei ihrer Hochzeit mit Śiva über sie giesst. Ferner wird sie Nârâyaṇa-parigraha genannt (D 15, F 15), das kann bedeuten „Gattin N. 's“, aber auch: „Gabe des N.“: eben er als ihr Bruder verheiratet sie dem Śiva, oder: „Glieð der Familie des N.“, also seine Schwester. Wenn es weiter heisst, dass sie das Geschlecht des Nanda vermehrt (C 4 gleich D 4 gleich E 4 gleich G 4), so hat das hier nicht etwa die übliche Bedeutung, dass sie dem Nanda Enkel gebiert, sondern sie erhält ihm Kṛṣṇas Leben.

Die Umâ-mythe ist eben leider recht dürtig im Mbh., sie ist nur Gattin Śivas. Als Śivas Gattin wird sie auch auf dem Mandara verehrt (Hv. 120, 33): er ist in diesem Falle nur Analogon des Himalaya, nicht Stätte der dort sonst lokalisierten Schreckensmythologien. Eine andere Kultstätte ist der Berg Dhanada in Kaschmir, wo sie und Varuṇa verehrt werden (Vogel 3, 225).

Wann Umâ mit Śiva zusammen dargestellt wird, stellt Rao 117 zusammen.

In der Theologie des Mârka. P. (Rao 336) wird Umâ als lichte Göttin empfunden und geradezu dem Kṛṣṇa-Hṛṣîkeṣa parallel gestellt: nach ihm ist Rikhikesh, nördlich von Hardwar, also am Südrand des Bergsitzes der Umâ benannt. Es gab also eine alte Verbindung der Umâ mit einem lichten Gott! Das drückt sich auch darin aus, dass ihr „Sohn“ der lichte Skanda wurde. In dieser Himalayagegend gab es eben auch alte Kultstätten Viṣṇus u.z. des Nârâyaṇa als Badarînâth

(s. u.). Diese lichte Gattin Śivas wird auch Gaurî genannt (Rao ib.), d. h. die Hellgelbe. Sie sieht aber ikonographisch ganz nach einer besonderen Lokalgöttin aus, sie reitet auf einem Krokodil, was sonst etwa die Gangâ als Flussgöttin tut (Rao 360). Sie wird in Li. P. II, 11 als die Gattin Śivas gefeiert, erscheint aber gelegentlich nur als Begleiterin bei Pârvatî (Hopkins 224 f.). Śiva heisst manchmal Gaura (ib. 226). Im Himalaya der Gangesquelle gibt es mehrere Gaurî-quellen (De: Gaurikund); Gaurî ist eine der 7 „schwimmenden Hügelinseln“ im See Roaleśvar (De), 64 m. nordwestlich von Jvâlamukhî. Ihr Name ist im Mbh. nur zweimal genannt; im Devîmâhâtmya 81, 11 ist sie die weibliche Hälfte des mann-weiblichen Śiva und gleich Pârvatî, aus deren Leib die grausige Ambikâ hervorkam (81, 37); Gaurî-Pârvatî aber ist in diesen Texten mehr die gnädige Gattin Śivas.

Pârvatî heist eine heilige Stätte in Nepal (De: Śântatîrtha); Nandâ-devî (s. u. Yoganidrâ) ist einer der grossen Berge beim Kedârânâth und Trisûla. Nayanâ-devî wird bei Nainital (De: Tririshi) verehrt usw.

2) Devî am Mandara

Bei der Quirlung des Milchozeans mit Hilfe des Mandaraberges entsteht u. a. auch eine Form der furchtbaren Göttin (Li. P. II, 6, 6; Rao 395 ff; Meinhard 34), die Alakṣmî („Unglück“) oder Jyeṣṭhâ („Älteste“), die ältere Schwester der Lakṣmî („Glück“), die Viṣṇus Gattin wurde und ebenfalls bei der Quirlung des Ozeans entstand. Sie steht ausserhalb des Veda: ein armer Weiser Duṣṣaha (oder Kapila: Rao 395) wurde mit ihr verheiratet. Sie ist zu treffen an allen unheiligen Stellen, wo unglückbringende Bäume im Haushof stehen, wo Materialisten, Buddhisten, Spieler, Trinker leben usw. Ihr armer Mann sprang schliesslich in einen See — sie allein gelassen, geht betteln, darf aber nicht in die mildtätigen Häuser eingehen, die ihr etwas geben. Sie ist eine literarisch sehr früh bezeugte Göttin (Rao 390), sie hat die Krähe als Wappen, den Esel als Reittier, der geradezu entehrend ist (Hopkins 42); der Esel gilt im ganzen Orient als lasziv. Auch die Kâlarâtrî in Bengal reitet nackt auf einem Esel (Rao 359). Es gibt eine Reihe ihrer Steinfiguren in Südindien, die nicht mehr verehrt und nicht mehr verstanden werden (Rao 390 ff.). Ein Tempel Śivas als des „ältesten Herren“ (Jyeṣṭheśvara) ist in Kaschmir im Nandikṣetra (De).

Die auf dem Mandara wohnende Jungfrau (Hopkins 225) heisst die grosse Göttin mehrfach, wenn sie als furchtbare Kämpferin geschildert wird. Das kann sich insbesondere auf die folgenden beiden Gestalten beziehen:

Gegen Śiva auf dem Mandara stürmte Andhaka und, um sein Blut aufzufangen, liess Śiva die Yogeśvarî aus den Flammen seines Mundes entstehen (Rao 380 ff.). Sie gilt als identisch mit der roten Cāmundâ (Rao 364) und wird mit 10 Armen, der Schädelkeule etc. dargestellt (365); neben ihr erscheint Mâheśvarî als eine der 7 Mütter, die nach Śivas Beispiel von den anderen grossen Göttern geschaffen wurden: Śiva und Maheśvara sind hier also noch nicht identisch. Ihr Tier ist der Stier Śivas und Maheśvaras (Rao 381). Diese Göttinnen sind so schrecklich wie die Alakṣmî — und wenn man im Kailastempel in Ellora in die Höhle mit den 7 Müttern tritt, glaubt man in einen Hexensabbath geraten zu sein. An den Wänden entlang thront eine neben der andern, grauenhaft deutlich, scharf plastisch, über Leichen sitzend. Diese „Mütter“ sind durchaus unmütterlich, repräsentieren eindeutig nur die böse, züchtigende, gehässige Mutter. Die Sieben (und Yogeśvarî) sind ihrem Wesen nach je eine der 8 Leidenschaften: Liebeslust, Stolz, Zorn, Verblendung, Habgier, Neid, Eifersucht, Gemeinheit. Freilich sagt auch eine Mythe, dass der lichte Gott Viṣṇu als Mannlöwe ihnen ihre bösen Temperamente nahm — aber wo die Mütter

im Epos erscheinen, sind und bleiben sie fürchterliche Wesen. Das muss man sich immer bei diesen mutterrechtlichen Göttinnen gegenwärtig halten.

Auf dem Mandaraberg aber thront auch die Göttin, die gegen den Büffel-dämon Mahiṣa-sura zu Felde zieht. Da der Mandara ursprünglich (?) ein dem Viṣṇu heiliger Berg ist und eine Muttergöttin in die Viṣṇu-religion einging (s.u.), wird sie einmal (Varāha P.: Rao 348) auch als Viṣṇus Göttin bezeichnet. Dieser Kampf gegen den Büffeldämon ist die grosse Tat der Devī. Seine Ursprungsgeschichte wird im Varāha-Purāṇa erzählt (s.u. Asuras). Er gelangt zu ungeheurer Macht, besiegt alle Götter. Als die Götter ihre Ohnmacht fühlten, so lautet die wohl ausführlichste Darstellung im Devī-māhātmya (Mārķ. P. 79-81), liessen sie alle das Feuer ihrer Kraft in einem Flammenberge zusammenströmen, der zur Männin (Nārī) wurde; jedes Gottes Kraft wurde ein Glied ihres Leibes, und alle Götter gaben ihr ihre Waffen: Śiva seinen Spiess, Viṣṇu seinen Diskus, Varuṇa die Tritonmuschel usw. Sie stösst einen schrecklichen Ruf aus, und Mahiṣa rennt wütend gegen diesen Ton mit seinem Heer. Aber sie vernichtet das ganze Heer. Mit brutaler Blutigkeit wird der Kampf geschildert. Die Göttin fängt den Büffel mit ihrem Lasso; er wird zum Löwen. Sie schlägt ihm den Kopf ab: aus der Wunde kommt er als Mann hervor. Sie schießt mit Pfeilen; er wird Elefant. Sie schlägt den Rüssel ab; er wird wieder Büffel. Sie tritt ihm auf den Hals, da kommt er halb als Mann heraus, sie schlägt ihm den Kopf ab.

In eben diesem Text wird sogleich der Kampf dieser Göttin gegen die beiden Brüder, die Dämonen Śumbha und Niśumbha angeschlossen, und in diesen wird der Kampf gegen die beiden anderen Brüder, die Dämonen Caṇḍa und Muṇḍa eingeschoben, der gelegentlich auch in den Kampf gegen den Büffeldämon eingeschoben wird (Rao 350 ff.; nach Var. P.). Im Kampf gegen das erste Brüderpaar entsteht aus der gnädigen Gattin Śivas, die am Kailās in der Gangā (Jāhnavī) badete, die grausige Śivā-Ambikā-Kauśikī. Diese „Schöne auf dem Himalaya“ (Loreley) sehen Caṇḍa und Muṇḍa und vermelden sie ihrem Herren: Śumbha, der sofort einen Boten zu ihr schickt als Brautwerber für sich oder seinen jüngeren Bruder. Sie aber antwortet: Nur der, der meinen Stolz im Kampfe bricht, wird mein Gatte (Brünnhild: Mārķ. P. 82, 72). Der Dämon schickt seine Dämonhelden gegen sie: zuerst soll Dhūmrālocana sie an den Haaren herbeischleifen — aber er wird zu Asche gebrannt; dann Caṇḍa und Muṇḍa. Ambikā erzürnt und gebiert aus ihrer Stirn die Kālī, die Schwertkämpferin, mit ihrer Halskette von Männern (von Männerköpfen, sagt der Commentar). Kālī schlägt dem Caṇḍa den Kopf ab, erschlägt den Muṇḍa mit ihrer Schädelkeule, kommt mit den zwei Köpfen ihrer Gegner zu ihrer Schöpferin: dieser Kampf war wie eine Opferung dieser beiden für die Devī; sie erhielt dafür den Namen Cāmuṇḍā (s.o.). Nun zieht Śumbha selber mit einem ganzen Heer heran, und auf der anderen Seite sammelt die Göttin ausser der eben geschaffenen Kālī noch die weiblichen Kräfte der anderen Götter, die 7 Mütter (unter ihnen Nārasiṃhī statt Cāmuṇḍā) um sich: die Göttin kämpft jetzt also selber, als Kālī und als Śivas Gattin Maheśvarī: gleichzeitig in dreifacher Gestalt! Aus dem Blut des Dämons Blut-same (Raktabīja) entstehen neue Dämonen: bis Cāmuṇḍā alle neu entstehenden Dämonen auffrisst, damit nicht neue Blutstropfen die Erde berühren. Das ursprüngliche östliche Andhaka-Motiv zur Motivierung der 7 Mütter hier bei der südlichen Cāmuṇḍā-gestalt. Devī tötet das Dämonenheer, und die Mütter tanzen in Blutrausch. Dann trifft sie den Niśumbha mit dem Spiess des Śiva ins Herz — nun ist nur noch Śumbha selber übrig. Da gehen alle diese Göttinnen, die ja nur Erscheinungen der grossen Göttin sind, in sie wieder ein. Der Dämon steht der einzigen Göttin gegenüber und sie spießt ihn auf — wie Śiva den Andhaka.

Im Mbh. (ausser dem stotra in IV) wird der Kampf gegen den Büffeldämon dem Skanda, dem Sohn der Umā, zugewiesen. Dort sind Kumbha und Nikumbha als Dämonen bekannt,

aber nicht in diesen Kampf verwickelt. Sie sind Söhne des viṣṇuverehrenden Prahrāda (1,65). Die Dämonen Caṇḍa und Muṇḍa kommen im Mbh. nicht vor, ebensowenig wie Cāmuṇḍā. Im Hv. bekämpft Pārvatī Śumba und Nisumbha mit dem Eisenhammer (mudgara, Hv. 161, 40). Es gab also manche Varianten, als diese alten Lokalsagen in die grosse Mythologie aufgenommen wurden, aber der Grundcharakter dieser Weltenmutter (Mārka. P. 80, 34), die auf dem Mandara thront, und deren Kämpfe am nördlichen Vindhya-rand verlaufen, ist eindeutig und der blutigen Śiva-form dieses Gebietes entsprechend.

Die beiden Dämonen Caṇḍa und Muṇḍa lassen sich gut lokalisieren. Dicht bei Bhabua, also am Nordrand des Vindhya, etwas westlich von der Son, ist der Tempel der Muṇḍeśvarī, eine höchst seltene Ruine, ein prachtvoller kleiner 8-eckiger Tempel der Guptazeit, auf einem vor der eigentlichen Bergkette gelegenen Hügel von 150 m. Höhe; innen ein vierköpfiges linga zwischen vier hohen Säulen in mystischem Halbdunkel. Neben dem linga ein runder Reis- und ein viereckiger Wasser-topf aus Stein; der letztere eine grosse Wanne mit Schlangenskulpturen. Diesen Tempel soll Muṇḍa erbaut haben. Und 5 m. westlich von Bhabua liegt Caṇḍapura, wo die Göttin gegen Śumbha und Nisumbha kämpfte (De). Direkt südlich von Bhabua am Rande der Berge aber liegt in einer Talöffnung die Ruine Silsila bei Bhagavānpur. Das soll einst der Sitz Caṇḍas gewesen sein. Diese Orte liegen sozusagen auf dem Weg, auf dem die Devī vom Mandara gegen den Büffeldämon zog, dessen Heim an der Narbadā lag (s.u.). Ob ein Zusammenhang zwischen dem Dämon Muṇḍa und dem Volk der Muṇḍa (De), die im Vāyupurāṇa I,45 etc. genannt werden, besteht, ist noch nicht zu beweisen. Vielleicht ist der Dämon mythologischer Repräsentant dieses den Ārya feindlichen Stammes, der gerade in den Bergen südlich der Son sitzt und schon lange sass. Die Mundaka waren eine Sekte, die sich den Kopf kahl schor: nach ihr heisst eine alte Upaniṣad. Munda ist auch Bezeichnung des Kopfes, der abgeschlagen in den Händen zahlloser Darstellungen der Devī ist; er ist auch die Bezeichnung des Dorfschulzen, nach dem die Munda ihren Namen haben sollen: sind da alte Zusammenhänge? (s. Abb. 56).

Die Kopfkultkultur gilt als eine der Komponenten des speziell in Bengal blühenden Śāktismus (Meinhard 7), des Kultes der Muttergöttin, neben der Śiva ganz verblasst, ja auf Darstellungen (Daly) pflegt Śiva als Leichnam dazuliegen, auf dem die Göttin tanzt; sie ist sein Leben, seine Kraft, ohne sie ist er tot. Die tanzende Göttin (Rao 246) ist das bengalische Gegenstück zum Naṭarāja in Cidambaram. Von dieser östlichen Religion ging auch die letzte grosse hinduistische Missionsbewegung aus, die des Rāmasvāmin, der die grosse Mutter dicht bei Calcutta verehrte. Kālī am Kālīghāt (De), von der Kalkutta seinen Namen hat, ist eine der 52 Stellen der zerstückelten Göttin.

Der grösste Name dieser schrecklichen Göttin ist Durgā. Sie wird in 9 verschiedenen Gestalten systematisiert, von denen die Büffelsiegern die zentrale ist (Rao 357; 345; 341 ff.). Ein wichtiger Zug ist, dass sie als einzige Göttin (Jouveau Dubreuil 40; Rao 341 usw.) die Waffen Viṣṇus: Diskus und Muschel trägt. Diejenige Seite ihres Komplexes, die man als eine wohlthätige, die Menschen und Götter schützende auffassen kann, ist eben mit diesen Waffen und mit dem Kampf Viṣṇus gegen die Dämonen verbunden, und Viṣṇus Berg ist der Mandara. Aber trotzdem überwiegt der blutige Charakter in ihr, der nichts mit Viṣṇu zu tun hat. Diese Viṣṇu-waffen benutzt sie übrigens weder in der Erzählung noch in den bildnerischen Darstellungen dieser Kämpfe. Sie sind nur ein symbolisches Zeichen, nur schwacher Hinweis auf einen freundlichen Einschlag in diesen Schreckensbildern; einen stärkeren Einfluss konnte die Lichtreligion auf diese pflanzenzerstörerische Mondmythologie in diesen Gegenden nicht ausüben. Loblieder, Beschwörungen dieser Durgā sind im Mbh. (IV, VI) an zwei Stellen und im Hv. 168 und 175 und vor allem 58 einge-

drungen (Hopkins 224 f; Bhandarkar 143; Lüders 55) u. z. in die Devanâgarî-version, deren Heimat eben das mittlere Indien sein dürfte. Im südindischen Mbh. IV steht statt dessen eine Anrufung des Dharma: also irgend ein Gebet stand ursprünglich an dieser Stelle. Dieser Kampf mit dem Büffel und die mittelindische Göttin, die im Vindhya thront (s.u.), wurden hier und im Hv. als Durgâ zusammengefasst, aber von einer Beziehung zu Śiva ist keine Rede, ausser in dem allerjüngsten Einschub G 15-31, der nur in einer der 12 Hss. steht, in denen wir das Anschwellen der Interpolation deutlich verfolgen können. Meru (wohl statt Kailâs) und Vindhya werden als ihr Wohnsitz (C 17, E 19) genannt, aber im älteren Parallelvers (D 33, F 36, G 38) nur der Vindhya.

3) Benares

In Benares spielt keine grosse Mythe der Devî. Sie wird hier verehrt in dem grossen Tempel der Annapûrṇâ: „Die mit dem Topf voll Reis“, auch dies eines der 52 Stücke der Devî (De: Bârânasî). Als solche ist sie die Spenderin des Reis, also eine Fruchtbarkeitsgöttin (Rao 370 f.). Vor dem Tempel sitzen besonders viele alte Bettlerinnen. Im Mbh. und Devîmâhâtmya kommt sie nicht vor; Sørensen, Bhandarkar und Hopkins nennen sie nicht. Ein anderer Tempel dieser Göttin steht in Kumaon (De: Kûrmâchala). In Benares erwähnt Śiva nach der Schilderung des vyâghreśvaralinga, dass Devî die Dämonen Utpala und Vidala, die von Brahmâ die Vergünstigung erhalten hatten, dass kein Mann, nur eine Frau sie erschlagen könnte, getötet hat (Li. P. I. 92, 81 f.). In Benares herrscht Śiva, Devî in Bengal und den Bergen Mittelindiens!

4) Devî in Mittelindien

Die Durgâ mit ihrem Kampf vom Mandara zur Narbada ist nur die eine Form der grausigen Göttin dieser Berge. Neben ihr steht die, die als die Vindhyabewohnerin bezeichnet wird (Vindhya-vâsinî). Ihr Heiligtum liegt bei Mirzapur, da, wo die Berge Mittelindiens bis auf ein paar hundert Meter an den Ganges herantreten und so eine natürliche Grenze bilden zwischen den Reichen Kâśi (um Benares) im Osten und Cedi im Westen zwischen Ganges und Vindhya. Dort lag die Stadt Pampâpurî (De: Bindhyachal) am Ganges. Dort im Tal ist bei der heutigen Bahnstation der Tempel der Âdiśakti: oben am Rand der Berge aber der der Achttarmigen (Aṣṭabhujâ), der Vindhya-bewohnerin, auch Yogamâyâ und Mahâsarasvatî genannt, wie man mir dort sagte. Auch hier ist ein Stück der zerstückelten Devî (De ib). Der Tempel ist künstlerisch ohne jeden Reiz, ein kleines weiss gekalktes Gebäude. Vor allem ein Hof vor einem verandaartigen Tempel, der links in eine kleine Höhle mündet. Aus dieser Höhle kam die Göttin hervor; ihre Gestalt steht direkt neben der Höhle; ich konnte sie im Dunkel nicht erkennen. Die Priester gaben an, dass sie Muschel, Diskus, Keule, Lotus, Dreizack, Schwert, Schild und einen abgeschlagenen Kopf des Dämonen Maikâsura (s.u.) in den 8 Händen trägt. Ihre Füsse sind nach hinten verdreht: das ist bei der Churail, dem bösen Geist der im Kindbett verstorbenen Frauen, in Chota Nagpur das charakteristische Zeichen und dürfte damit direkt zusammenhängen, wenn es mir hier auch mythologisch erklärt wurde: an den Füßen packte sie Kamsa (s.u.). Über der Höhle ist ein kleiner Pavillon, damit niemand diesen heiligen Boden betrete und über den Kopf der Göttin hinweggehe. Weiter links stehen Figuren des Mârkaṇḍeya und der Annapûrṇâ. Mehr vorne in der Veranda: Bharata (Râmas Bruder), Hanumân und Kâlî. Ganz draussen ein Löwe, das Reittier der Durgâ, und ein lingam. Ein paar Meter weiter östlich ist eine zweite kleine Höhle mit einer Mahâkâlî und ein Extratempelchen für Bhairava mit verschiedenen lingams. Die Priester

sind Sâṇḍilya, Gârgya und Gautama; machten keinen gelehrten Eindruck. Weiter östlich und westlich ist (bei Regenzeit) je ein Wasserfall mit allerhand heiligen Steinen (auch buddhistischen). Der Teich der „Mutter“ ist am Fusse des Berges neben dem Tempel des Dugdheśvara.

Ein anderes kleines Heiligtum dieser Göttin sah ich in Mahāvana bei Mathurâ: hier hat sie nur 4 Arme mit Schild, Schwert, Dreizack und Topf. Bei ihrer Geburt an dieser Stelle als Kṛṣṇas Schwester (s. u.) hatte sie eben, sagte der dortige Priester, nur 4 Arme gehabt; und von den 8 Armen der 8-armigen wusste er nichts. Ein dritter Tempel soll bei Delhi in Lalkot gewesen sein (De: Indraprastha), ein anderer der Binduvâsinî in Tāmralipti (De). Es gab auch andere Darstellungen mit 4 Armen mit Muschel und Diskus (Rao 344) oder liegend mit 2 Händen (ib. 362): es handelt sich hier also um einen Sammelbegriff. Mehrere Göttinnen sind in ihr zusammengefloßen. Die Schichtungen dieser Göttin sind insofern schwierig, als sie vermutlich zunächst mehrere der zahllosen Muttergöttinnen enthält, die dann nicht in den Śivaismus, sondern erst in den Viṣṇuismus übergingen, dort zur Einheit einer Gestalt wurden, die dann (eben seit der obigen Interpolation des Mbh und Hv.) doch in den Śiva-Devî-kult einging. Im Devî-māhātmyam liegt das Endergebnis vor.

Die Vindhyavâsinî wird heute besonders von den Ahir verehrt (Crooke I, 63), die als Kṛṣṇas Abkommen zu ihr, der Schwester Kṛṣṇas, in enger Beziehung stehen. Sie ist ferner die Hauptgottheit der Dom-Unterkasten (Bansphor, ib. 171; Basor ib 226), einiger Kharwar (ib. III, 243) und Kanjar (s.o.); Binjhwar (Russell II, 330) und Kumhar (Risley I, 522) verehren sie, und die südlichen Birjia zusammen mit dem Jagannâth in Purî (Risley I, 136), also in viṣṇuitischem Sinne, die Aghorins (Crooke I, 28) aber als durgâ-artige Muttergöttin, und ebenso die Bundela-rajputen, die aus dem Blut ihres Ahnen entsprossen sein wollen, als er seinen Kopf dieser Göttin opferte (Russell IV, 438).

In der Viṣṇu-mythologie erscheint diese Göttin an zwei Stellen. Zuerst in seiner Kosmogonie. Viṣṇu schläft vor der Schöpfung auf dem Weltmeer den Yogaschlaf; aus dem Schmutz seiner Ohren entstehen zwei Dämonen: Madhu und Kaiṭabha und drohen dem Gotte Brahmâ. Brahmâ preist in einem Beschwörungslied den Yogaschlaf in Viṣṇus Augen und erweckt damit den Gott, aus dem nun die Göttin der Finsterniss aus allen Öffnungen und Gliedern seines Leibes austritt — und Viṣṇu, von ihr frei, schlägt die Dämonen in 1000-jährigem Kampf nieder (Mârk. P. 78, 49-72). So entstand die grosse Göttin: Yogaschlaf (Yoganidrâ) oder Yoga-zauber (Yogamâyâ), die Viṣṇu während des Nichtbestehens der Welt nach der Weltzerstörung in Schlaf hüllt (Bhandarkar 17: Bh. G.). Dieser Göttin wird aber im Śivaismus auch das Erschlagen der beiden Dämonen selber zugeschrieben, und zwar in eben jenen Interpolationen, Lobliedern der Durgâ (Hopkins 224). Es ist merkwürdig, dass hier gegen die Göttin wieder 2 Brüder auftreten wie Śumbha und Niśumbha oder Caṇḍa und Muṇḍa.

Zum zweiten Male erscheint sie in der Geburtsgeschichte des Kṛṣṇa, der Inkarnation des Viṣṇu: der Dämon Kāṃsa weiss, dass er von dem 8. Sohn seiner Schwester, der Devakî, getötet werden soll, lässt daher alle ihre Kinder umbringen. Als 8. Sohn wird Viṣṇu selber als Kṛṣṇa geboren und gleich nach der Geburt ausgetauscht gegen die Tochter der Yaśodâ und des Nanda, die nun von Kāṃsa erschlagen wird. Diese Tochter ist aber niemand anders als der Traum selber, jene Göttin Yogaschlaf, der Viṣṇu befohlen hat, als diese Tochter sich gebären und ermorden zu lassen. Viṣṇu preist sie deshalb mit einem Beschwörungslied (Hv. 58) als die grausige grosse Göttin, als die Vindhyabewohnerin, die von den Wilden des Vindhya: den Sabara, Barbara und Pulinda verehrt wird, als Pârvatî und Mutter des Skanda usw., als Sîtâ, die Gattin Râmas, als Rohiṇî, die Mutter Balarâmas, als Dämonin Pûtanâ, die dem jungen Kṛṣṇa nachstellt und von

ihm erschlagen wird, als Revatî, die Gattin Baladevas: also als alle möglichen Frauengestalten des Viṣṇukreises. Kaṁsa wird sie an den Füßen packen und gegen einen Felsen schlagen, sie aber wird dadurch einen Platz im Himmel erlangen und einen Sitz im Vindhya erhalten, wo sie Śumbha und Niśumbha erschlagen wird, und von den Menschen als Schützerin (Hv. 57, 54; Mbh. IV, App. I, Nr. 4: D 38 ff., F 41 ff., G 47 ff.) verehrt werden wird. So geschieht es. Sie erscheint, als Kaṁsa das Baby an dem Felsen erschlagen hat, als 4-armige Göttin (Hv. 59, 34) lachend, tanzend, irr stammelnd, unendlich trinkend.

Diese Schwester Kṛṣṇa-Viṣṇus und Tochter Nandas erscheint im Devīmāhātmya nur in knapper Prophezeiung (88, 39), die ein neues Brüderpaar mit Namen Śumbha und Niśumbha erschlagen soll als Vindhabewohnerin (38). Sie wird auch im Mbh. IV. gepriesen als gleich der Büffelbesiegerin. Von einer Nandā-göttin wird im Var. P. (Rao 355 f.) noch ein Kampf gegen einen anderen Dämon (Vetrāsura: Rohrdämon) erzählt, und sie hängt wohl mit der Nandadevî am Himalaya zusammen.

Vetrāsura war ein Sohn des Sindhuvîpa mit der Vetravatî: einem Fluss bei Bhilsâ; derselbe hatte seinen Samen auch in die Narbadâ fließen lassen, woraus der Mahiṣāsura entstand, wie Śivas Samen in die Ganga fiel. Mit Vetrāsura ist Veṇa, der Asura-ähnliche König zu vergleichen. Beide gehen wohl auf Rohr-totems zurück.

Im Kampf gegen Śumbha und Niśumbha wird die Göttin auch Kauśikî genannt (Hv. 57) und in die Familie des Kuśika eingegliedert. Im Mārķ. P. wird dieser Name im selben Kampf (82, 41 ff.) so etymologisiert, dass sie aus dem kośa, dem Leib der Pārvatî entstand. Kauśikî ist der grosse Nebenfluss der Ganga vom Himalaya her, dessen Sage in den Viṣṇukreis gehört: sie war die Mutter Jamadagnis (Vi. P. IV, 7). Auch Viṣṇu (Otto 298) und Indra gehören in die Kauśika-familie (Hv. 220, 3) als Nachkomme Jahnus (Vi. P. IV, 7, 3), und diese Familie gilt als unvedisch (ib. 18). Die Zusammenhänge sind mir nicht klar. Ein anderer Familienname der Devî ist Kāt-yâyanî (Rao 347 usw.) und ein dritter Gautamî (ebenfalls Indra und Viṣṇu: Hopkins 225), das heisst wohl, dass Schutzgöttinnen dieser Familien als Gestalten der Devî theologisch systematisiert wurden (Bahndarkar 144). Es gibt einen Tempel der Durgâ als Familiengöttin (Kuleśvarî) bei Gayâ (De: Makulapurvata).

In Kathâsaritsâgara 52 spielt ein Zauberer, ein unvedischer Diener der Gaurî (104), ein hässlicher Brahmane, der „gefallen“ ist, d.h. dem Ritus der orthodoxen Brahmanen nicht mehr anhängt (113), eine Rolle. Er versucht, ein Mädchen wieder zu beleben mit einem Zauberspruch, den er von der Vindhyavâsinî erhalten hat, und der an die Cāmuṇḍâ gerichtet ist (159); als er nicht nützt, will er sich den Kopf abschneiden (162) in jener Form trotzigem Selbstopfers, das die Götter zum Gewähren von Gnaden zwingen soll. Eine himmlische Stimme hält ihn davon ab, sie verweist ihn an die Gnade der Vindhyavâsinî, und in der Tat erscheint ihm die Göttin im Traum (168), gibt ihm ein Schwert (193), das ihn durch die Luft zu seiner künftigen Gattin führt usw. Seine Frau aber läuft ihm davon; er wird von einer treuen Asketenfrau belehrt (228): sie schickt ihn wieder zur Vindhyavâsinî; er geht und bösst bei ihr, bis sie ihm eine „Feuerformel“ (249) gibt, mit der er seinen Leib und seine Bosheit verbrennt. — Und im selben Buch kp. 54, 151 ff. flieht ein Beamter wegen zu schlechter Bezahlung zur Vindhyavâsinî, um sie durch Askese zu einer Wunschgewährung zu zwingen. Sie gewährt ihm alle Genüsse, die er sich nur wünscht.

Das Zentrum dieser Erzählliteratur war Ujjain, wie Ayodhyâ das des Rāmāyaṇa, Mathurâ das der Kṛṣṇa-geschichte, Benares mancher Purāṇen etc. In Ujjain aber sahen wir die Sivagestalten der westlichen Vindhya-hälfte zu Hause; es gibt diesem Śiva ganz entsprechende Devî's; eine davon ist eben die Vindhyavâsinî. Schon Bhandarkar (144) hat die Caṇḍî, Cāmuṇ-

ḍā, Kālī und Karālā als typische Vindhyagöttinnen zusammengestellt. Davon trafen wir die Caṇḍī bereits weiter östlich in Chota Nagpur; sie hat einen Tempel in Gayā (De S. 226), aber auch bei Hardwar (Crooke III, 252; De: Nilaparvata 4). Die Cāmuṇḍā haben wir von Mysore herzuleiten; sie ist aber im Kathās. mit der Vindhyavāsini und der Gaurī des Himalaya identifiziert. Die Kālī war im Mār. P. diejenige Göttin, die Caṇḍa und Muṇḍa erschlug; sie ist schwarz mit rotem Kopf, trägt einen Schädel (Rao 363), hat einen fürchterlichen Geruch (368). In wessen Haus eine Kālīdevī oder eine Ḍākinī in Gestalt eines Totengeistes (pretarûpā) ist, der ist schlecht: bei dem haust die Alakṣmī, urteilt das Li. P. II, 6, 53, das aber die Gaurī als lichte Gattin Śivas feiert; im Loblied des Hv. 175 wird Durgā selber sogar als Totengeist (vetālī) angerufen: man sieht die lokalen Gegensatz innerhalb des einen Sivaismus! Kālī, Bhadrakālī und Mahākālī erscheinen in den Durgā-liedern des Mbh. (Hopkins 225). Ihr Kult ging bis Belutschistan (De: Bāloksha), ein Tempel der Mahākālī lag in den CP in Lokāpura (De). Sie wird mit Schädel, Schwert und Schild dargestellt (Rao 358) oder mit Viṣṇus Waffen.

Ähnlich ist die dem Bhairava entsprechende Bhairavī (Rao 366). In Ujjain (De) ist ferner ein Tempel der Hariśuddhadevī, der König Vikramāditya täglich seinen, danach stets wieder wachsenden Kopf opferte (vgl. Kathās. 53). Ähnlich im Charakter, grausig und ohne grosse Mythologie ist die Bhavānī, Gegenstück zu Bhava gleich Śiva, als Ambikā Bhavānī auf Mt. Abu (De; Arbuda), als Kṣīrabhavānī (De) in Kaschmir bei einem Brunnen verehrt, der verschiedene Färbungen annimmt. Den Müttern entsprechen die 64 Yoginī mit ihrem Tempel bei Jubulpore (De: Bhṛgutīrtha) oder die 108 in Bhubaneśvar (De: Ekāmraḥānana). Es gibt auch eine Kankālī in Mathura, die dem Kankala, dem Schädel- und Knochenstab-tragenden Śiva entspricht. Im Jalandhara-doab eine Vajreśvarī (De: Nagarakota). Also die Verbreitung der Devī ist der Śivas ganz analog.

V) *Devī im Ṛgveda*

Im Ṛgveda spielt die dem Rudra zugehörige Göttin, seine Gattin Rudrāṇī, keine nennenswerte Rolle (Meinhard 7; Hopkins 224). Die Göttinnen: Indrāṇī, Sarasvatī, Arundhatī usw. sind freilich später alle der grossen Devī einverleibt worden, aber ohne jedes historische Recht. Als die grosse Göttin der āryischen Kultur hat man vielmehr schon längst die Aditi erkannt, deren heftig umstrittene Etymologisierung von Przyluski (vgl. Koppers 362) in interessanter Weise neu versucht wurde: er lässt den Namen mit Tanais-Tanit in Karthago, Nanai-Nana in Syrien und Vorderasien, Anut in Palästina, Anaitis-Anahita-Anahid im Iran zusammen aus einem Lallwort mit der Bedeutung Mutter hervorgehen (186). So ginge die ṛgvedische Göttin auf diese grosse Muttergöttin der taurischen Stadtkultur zurück und wäre also analog der Ambā-Ambikā Indiens. Bei der Nana, die die Mutter (Mātā) oder Mahāmāyā in Hingula (De) in Belutschistan ist, ist diese alte vorderasiatische Göttin direkt zur Devī geworden, was der Aditi nicht passiert ist: Aditi als Gattin des Dakṣa, als Mutter der Götter, die nach ihr Ādityas heissen, was man als Rest matrilinear Erbfolge aufgefasst hat (Kirfel, Index), ist m.W. nicht zur Devī geworden und hat keinen Kult in Indien; und es ist deshalb nicht richtig, wenn man die Tonfiguren der Muttergottheit, die jetzt in den Städten der alten Gangeskultur gefunden werden, als Aditi bezeichnet, wie es recht beliebt zu werden scheint. In diesem Fall sollte man das Ariertum nicht betonen.

VI) *Das Wesen der Devī*

Umā, die Gattin Śivas, ist deutlich zu unterscheiden von Durgā-Kālī, den selbständigen Göttinnen. Umā-Satī ist die milde, strahlende, treue, keusche, ewig jugendliche Gattin und

Geliebte Sivas. Sie ist ganz anders als die ältliche und sittsame Juno. Und wenn sie auch eine weise Lehrerin ist, die die Frauen Gelübde und weibliche Schönheitsmittel lehrt (Hv.), und wenn sie auch zum Eulengeschlecht (Kausika: Macdonell 133) gehört, wenn sie auch zusammen mit Siva aus Brahmâs Stirn geboren wird, so ist sie ganz anders als Pallas Athene empfunden, mag auch eine Komponente beider Göttinnen aus derselben Wurzel gesprossen sein. Würde Pallas Athene sich verbrennen? Würde ein Dichter ihre tiefe Liebesleidenschaft und ihr inniges Liebespiel mit Siva schildern? Umâ ist keine Mutter (wie Isis), nur Gattin; sie ist auch keine Venus. Sie hat — so schön sie ist — keine bezaubernde Macht, sie gewinnt ihren Gatten vielmehr durch Tugend, Schicksal und Askese. Sie ist das Ideal der indischen Gattin — abgesehen von dem ungeheuer wichtigen Zug, dass die Hindufrau Söhne haben muss! Darauf vor allem beruht deren Existenzberechtigung!

Alle anderen Gestalten der grossen Göttin haben als Hauptzug die blutrünstige Kampfesfreude. Es gemahnt an Brünnhilde, wenn die Jungfrau sich nur im Kampfe gewinnen lässt — oder an Penthesilea und manchen „Mädchenfürst“ alttürkischer Epen (Radloff I 135 ff) — und doch welcher Unterschied! Sie trinkt Blut aus Schädeln, tanzt auf Leichenstätten, trinkt bis zum Wahnsinn . . . Es gab in Indien Sagen von einem Amazonenreich; das lag irgendwo im Norden, in Tibet vielleicht mit seiner Polyandrie; die Berichte sind aber nicht ausführlich; ein König scheint dort zu herrschen (PW, Sörensen), und es hat keinerlei Beziehungen zur Devî! Ich sah in Coimbatore den Film einer Seeräuberkönigin aus dem Mittelalter von der Westküste: grausam, herrisch; anscheinend liebt das die indische Phantasie. Es gab manche Königin als Regentin, das berichten z.B. Hamilton und andere Kaufleute; auch Europa kannte eine Elisabeth Aber wir haben keine Kopfjagd als Komponente unserer Kultur, wenn auch in den Märchen Europas manches an Zerstückelungsmythologien und Kannibalismus vorkommt. In Europa hat die grosse Kunst und die hohe Religion diese Elemente sublimiert, in Indien aber möglichst greifbar und deutlich einprägsam als Schrecken empfinden gelehrt.

Indien hat keine Mysterien des schwindenden und wiedererstehenden Mondhelden — da ist Umâ die sich verbrennende. Indien hat keine Galloi (vgl. Kastraten als Priester bei den Gadaba in Jeypore: Hutton im Census 1931 I, III 1935, S. 5), aber Selbstenthauptung, Schwingopfer, Blutopfer, Orgiastik, sexuelle Kulte; die vedischen Brahmanen (nicht alle Brahmanen!) waren dagegen, waren für kühle Ritualistik, Mystik und Logik. Aber das Volksempfinden war zu stark und drang immer wieder mit seiner brutalen Leidenschaft durch. Der vedische Brahmane lehrte, dass Wiedergeburt im Unterricht des Lehrers oder im nächsten Leben erfolgt; das Volk aber liebt und verehrt die Fanatiker, die Märtyrer, die sich vom Götterwagen zermalmen lassen. Das Volk bringt Devî schliesslich zu ihrer Grösse: aus den unendlich vielen lokalen Göttinnen müssen die Brahmanen die eine Devî kompilieren.

Trotz ihrer Furchtbarkeit ist sie die Schützerin; sie hat ja die Kraft dazu. Und sie lebt ja gerade draussen, im Djangel, wo den Menschen Gefahr droht (Märk. P. 89, 17; 25 f.) — aber sie ist ganz anders als Artemis, die Jägerin im Wald mit ihrer keuschen Kühle, die freilich auch grausam werden kann. Sie ist auch keine rächende Erinys, und nicht erstarren machend wie die Gorgo — wenn auch das Gesicht der Devî dem der Gorgo sehr ähnelt und wohl wieder mit ihr auf eine Wurzel zurückgeht. Die Devîs sind die bösen Mütter, deren Bosheit in unseren Märchen die Stiefmütter übernommen haben, die im polygamen Indien in jeder Familie erlebt wurden (Kaikeyî usw.). Sie sind aber auch die bösen Geister der im Kindbett verstorbenen Frauen, die sich nicht ausgelebt und dem Stamm gegenüber ihre Pflicht nicht zu Ende geführt haben, die deshalb immer wieder kommen und voll Missgunst die Glücklicheren stören: deshalb drehte man solchen

Leichen die Füße um, wie sie bei der Vindhyvâsinî umgedreht sind und bei dem weiblichen Dämon des Reliefs von Bhâjâ (Coomarasvami VII. CHI XXVI). Die Pûtanâ ist solch ein Dämon und ebenso die Kâlî, der Śiva als Baby das Gift aus der Brust saugt. Dieser Unmenge von bösen Müttergeistern entsprechen die Männerteufel in der Umgebung Śivas; in ihr Heer sind auch die Geister der bösen Giftpflanzen und Bäume eingegangen: Elementargeister von Quellen und Steinen, und die Devî ist nur die eine, die herausgehoben wurde aus dieser Masse, die ihr im Charakter gleicht. Aber sie ist nicht wie die Nornen Schicksalsgöttin, und ist nicht Totenrichterin wie die „Mütter“ der Griechen Demeter-Persephone. Sie ist die Mutter aller Welten — aber sie schafft nicht in Wirklichkeit, ihr Schaffen ist Trug, Zauber, Mâyâ; der aber hat für die Inder eine gewisse Realität, freilich nicht die absolute. Sie ist Göttin der Liebe (Kâmâkhyâ devî: De: Nîlâcala) und manche ihrer Gestalten ist für indische Augen so schön wie für uns die Venus von Milo; aber sie hat keinen Geliebten wie die Ishtar. Und Râmasvâmin empfand gegen die kleine Steinfigur nur die Gefühle des Sohnes gegen die allmächtige Mutter. Man müsste, wollte man vollständig sein, die Devî, oder vielmehr alle Devîs, mit allen Göttinnen des Erdrundes vergleichen.

VII) *Schichten und Geschichte der Devî*

Analog der Schilderung des Śiva möchte ich einen uralten, weder vater-, noch mutter-rechtlichen Steinkult als älteste Schicht der Göttin annehmen. Aus diesem ältesten Jagdzauber wurde bei den mutterrechtlichen Bauern, den Oraon usw., die Caṇḍî; die vaterrechtlichen Stämme aber sagen wie jener Bhuimhar-priester in Asûrtoli: kann eine Göttin jagen? Ich kenne keine besonderen Jagdmythen der Devî. Die Gattin Śivas, Umâ, erscheint als Kirâta (Hv. 175, 19) neben Śiva (Hopkins 226), aber ohne Aktivität (s.o. Mbh.). Diese Jagdgöttin ist vielmehr in der Mythologie vollkommen verdeckt worden von der mutterrechtlichen Schicht der Muttergöttin. Auch von theriomorphen Zügen alten Jägers tums ist nichts übrig geblieben, ausser vielleicht dem Löwen, ihrem Reittier, der Bhrâmarî (s.o.), und dem einen Namen: Kokâmukhâ: die Wolfsgesichtige, die im Mbh. vorkommt, aber ohne Mythologie (Hopkins 225; De s.v.?). Und Baumgöttinnen, die dem ältesten Sammlertum zugewiesen werden könnten, sind nicht zur Devî geworden, sondern nur in die Scharen der kleinen Göttinnen eingegangen.

Zur pflanzenbauerischen Schicht aber gehören wesentliche Elemente der Göttin. Nicht nur die Śākambharî usw., sondern auch der Kampf gegen den Büffeldämon, der zugleich ein den Acker schädigender Dämon und ein Totem (also vaterrechtlich), u.z. den Hackbauern feindlicher Stämme ist (s.u.). Diese Stämme gehören in den Vindhya, das Land des totemistischen Jägers tums, die Devî aber in die Ebene der Bauern, u.z. jener, die mit dem grausigen Kult von Osten her am Nordrand des Vindhya entlang, vom Mandara über den Muṇḍeśvarî-tempel und die Vindhyavâsinî bis Ujjayinî ihren Kult ausbreiteten. Ja noch im Panjab gibt es einen Tempel der Chinnamastakâ (De: Chintâpurî), der Göttin mit dem abgeschlagenen eigenen Kopf in der Hand (Daly 175).

Für sie war der Vindhya das fürchterliche Waldland, das gefährliche Draussen, auf dessen erste Anhöhen sie die Kultstätten ihrer fürchterlichen Göttin verlegten. Das Djangel war das Reich der Männer und ihres Fruchtbarkeits-Jagd-zaubers. Die Männer prägten auch das Bild der Muttergottheit, keine Frauen; wenn sie wirklich im Mutterrecht an der Macht gewesen wären, hätten sie sich als Mütter so grausig idealisiert? Vielmehr der Mann erlebte so die Frau: sie war die fruchtbare, sie gebar die Kinder, sie gewann die eigentliche Nahrung, sie war die Kraft, die Erhalterin der Familie. Sie war die aktive Arbeiterin, von der der Mann lebte. Er erhob diese

Seite der Frau also als göttlich. Aber auch die andere Seite: er erlebte die Flut gehässiger Gefühle gegen die Mütter, die heute die Psychoanalyse so schonungslos aufdeckt. Er hatte Angst und Schuldgefühle vor der Frau, und zugleich hatte er Wunschträume einer gewappneten Heldin — ein ganz banales analoges Erlebnis der Moderne ist es, wenn der Mann die Mode des Sport-girls aufbringt. Gerade im Gegensatz zur wirklichen Frau, die als Mutter und Arbeiterin schnell verblüht, spielt die Phantasie dem Manne das Bild der ewigen Jungfrau, die stark und schön ist, vor, die nun mit hemmungsloser Grausamkeit die tötet, die der Mann gerne niedergemetzelt hätte — aber sich vor ihnen fürchtet. Der unheldisch gewordene Jäger der mutterrechtlichen Pflanzerkultur, der tückische Kopfhäger, erlebt diese kämpferische Schreckensgöttin. Es gab in der Realität des Alltags keine Amazone und keine Büffelkämpferin, die sich hätte vergöttlichen lassen. Das Brünnhilde-motiv der nur durch Zweikampf zu erringenden Braut gibt es aber auch in Innerasien, in der typischen Heldenepik der Altai-türken (Radloff I, 362; II, 135 f.). Da wird die Heldin vom Held erobert und wird von da an sein braves Weib — ein ganz anderes Erlebnis. Da gibt es auch die Geschichte der heldischen Tochter, die einen von Männern unbesiegt Riesen tötet — aber auch sie gibt sich später einem Helden, ist ohne jede grausige Grösse der Devî (ib. I, 439 ff.).

Die südindischen Muttergottheiten der Pflanzler sind im Charakter ähnlich, nur haben sie keine so grossen Gegner und also keine grosse Mythologie, sind meist Krankheitsdämonen.

Die vorderasiatische Stadtkultur hat wohl die Tonfigur der Göttin, aber kein wesentlich geistiges Element ihres Bildes nach Indien gebracht. In Mohenjo Daro war die Göttin unbewaffnet, wohl böse — wenn man dem Gesichtsausdruck trauen kann — aber offenbar nicht kriegerisch. Bisher ist kein Zusammenhang der Mohenjo Daro-göttin mit späteren Gestalten der Devî nachgewiesen.

Einer anderen, vaterrechtlichen Schicht gehört die Satî-mythologie an. Die Totemisten Mittelindiens kennen diese Sitte der Witwenverbrennung so wenig, wie sie die Ârya ursprünglich geübt haben (Census 1931, I, 1, 395). Ist sie also später erst mit den Gujar, Rajputen, Saka, Hûna, Turuşka etc. um und kurz nach dem Anfang unserer Zeitrechnung in Indien gross geworden? Dass sie eine Sitte dieser Reitervölker aus Innerasien war, bezeugen die Griechen für die Skythen. Es gab sie aber auch bei Skandinaviern, Herulern, Slaven, in China und sogar in Amerika, Afrika und Australien (Tawney IV, App, I; Winternitz a.a.O.). Dass die Frau dem Manne in den Tod und ins Jenseits zu folgen hat wie seine Sklaven und sein Pferd, das ist vermutlich ein echter und alter innerasiatischer Reiter-herrenbrauch. — der freilich bei Radloff fehlt! Wann kam er nach Indien- und mit ihm die Umâ? Umâ spielt im Mbh. die Rolle der grossen Göttin (s.o.), muss damals also schon fest eingebürgert gewesen sein — und das ist wohl kaum bei einem Import jener späten sakischen Völkerwelle möglich. Ausserdem ist Umâ Haimavatî bereits in der Kena Up. bezeugt, und die dürfte schätzungsweise im 3.-4. Jhdt. v. Chr. anzusetzen sein. Umâ bedeutet Mutter in den Mundasprachen und dürfte zu den uralaltaischen (?) Wurzeln in jener Sprache gehören; freilich auch im Tibetischen. Eine Göttin Umai wird in den Orhon-inschriften genannt, u.z. ist sie dort eine grosse Göttin. Im Allgemeinen wurden dort Himmel und Erde als die beiden schicksalbedeutenden Mächte angerufen; einmal aber Himmel, Umai und die Erde (Thomsen 168). Ein anderes Mal vergleicht der Kagan, der König der Türken, seine Mutter mit der Umai (ib. 151): sie war also als gute Gattin gedacht. Das passt auffallend gut zur Umâ, die so stark von der Durgâ etc. abweicht. Umâs Sitz ist der Kailâs; die Pilger umwandeln heute den Kailâs von Darchan aus, einem Ort am Sutlej, dessen Geschichte einmal untersucht werden müsste (Tichy, Der heiligste Berg der Welt, 1937 aber schreibt: Dörtchen!);

Darchan ist nämlich ein mongolisch-türkisches Wort, das Beamte, ursprünglich aber Schmied und auch Berge, an denen Schmiedekulte stattfanden, bezeichnet (Alföldi 1). Diese Namen könnten — soweit man das Material bis heute übersehen kann — Reste einer sehr alten, freilich auch sehr hypothetischen uralaltaischen Sprachbewegung sein, die von NW nach Indien hineinkommend am Himalaya entlang lief und über die Gandakî und Son in Chota-Nagpur in den Mundasprachen endete, u.z. mit den Asûr und dem Beginn der Eisenzeit in Indien, zugleich aber auch mit einer Welle Megalithreligion.

Der Megalithbewegung entstammt wohl die pîthâ; es gab auch Nabelsteine, vor allem im Bellary Dt. (Crooke, ERE XI, 873); um sie wurde das Vieh herumgetrieben, wenn es den Ort verliess. Sie mögen mit den omphaloi in Vorderasien (Holmberg 90 f.) zusammenhängen, wie die Satîsteine mit den Tanitsteinen Kathagos: beide haben als Symbol Sonne und Mond und die erhobene Hand.

Die nächste vaterrechtliche Schicht: die Ârya haben dann die Aditi aus der vorderasiatischen Stadtkultur mitgebracht, aber nicht mit der Umâ oder Devî verschmolzen. Sie haben sich lange gegen die grausige Göttin gewehrt. Noch im Mbh. ist eigentlich nur die Umâ anerkannt. Für die Anerkennung der Vindhyavâsinî rechnet man das 7. Jhdt. n. Chr. (Meinhard 7). Inzwischen hatte die vaterrechtliche Viṣṇureligion zunächst einige lokale „Mütter“ aufgenommen und damit erst fähig zur grossen Mythologie gemacht, war ihre Kompilation mit der mutterrechtlichen Durgâ identifiziert worden, und dabei hatte die Durgâ von Viṣṇu seine Waffen, Diskus und Muschel, entlehnt. Die letzte Verschmelzung dieser Göttin im Devîmâhâtmya dürfte von einer Brahmanenfamilie und einem Kultzentrum am Vindhya geleistet worden sein, denn das Märk. P. will von vier mythischen Vögeln, die auf dem Vindhya Askese trieben, (ohne die Gottheit ihrer Askese zu nennen) verfasst worden sein (I, 1-4); in ihm spielt die Vindhyavâsinî die Hauptrolle, die viṣṇuitische Tendenz ist durchweg deutlich. Man könnte an Ujjain denken, jenes wichtige Handelszentrum, wo Câmuṇḍâ von Süden, Durgâ-Kâlî von Osten, Viṣṇuismus von Mathurâ, die Yoganidrâ vom Puṣkar-see (s.o.) bei Ajmer, mit den Ârya von Norden und dem Ruf der Asuras von der Narbadâ zusammenstiessen (Pargiter in seiner Uebersetzung des Märk. denkt an Mandhata an der Narbada), ein Kulturgebiet, dessen Eigenart aus dem Kathâsarit-sâgara herausgelesen werden kann.

Am grossartigsten blühte der Kult der Muttergöttin in Bengal, im Śâktismus, einem geheimnisumwobenen Kulte, der zwischen wüster Sinnlichkeit und erhabener Mystik alle Schattierungen menschlichen Erlebens kennt.

4) V i ṣ ṇ u

1) Steinkult und Ethnologie

Viṣṇu ist der grosse Gegenspieler Śivas. Viṣṇu repräsentiert uns die zweite grosse Komponente indischer Religion, Mythologie, ja geradezu Kultur! Sein Wesen, seine Bedeutung, seine Schichtung zu erfassen, ist zunächst sein Steinkult und seine Stellung in der Religion der Primitiven zu untersuchen.

Dem lingam Śivas etwa analog ist der Śâlagrâma-stein dem Viṣṇu heilig, ein Ammonit, der im Haus, im Tempel in ganzen Sammlungen gehalten wird, ohne indessen Kultobjekt zu sein wie das lingam. Verehrt wird vielmehr ein Bild Viṣṇus (Rao 1,78). Trotzdem ist solch Ammonit Viṣṇu! Diese Ammoniten werden in der Gandakî gefunden, und man erzählt, dass V. auf Bitte dieses Flusses in ihrem Leib (Gandakî ist weiblich) als Ammonit geboren wurde. Die Heiligkeit

dieses Steines beruht darauf, dass die Windungen der Versteinerung den paläontologisch unwissenden Indern als der Diskus, die Hauptwaffe des V. erschienen (Rao 9 ff.); sie konnten nicht wissen, dass diese tibetische Zone des Himalaya ungeheuer mächtige Sedimente von Kambion und Eozän, die erst im Tertiär zu den riesigen Gebirgen aufgefaltet wurden und den Tiefen des alten Thetismeeres entstammen, mit all ihrem Fossilreichtum enthält (Österreich 426). Ein gewaltiger Gletscher kommt von Norden, von Tibet her, vom Dhaulagiri, und unter ihm bricht die Gandakî hervor und bringt immer neue Ammoniten mit. Aus dem Schweiss des Askese treibenden Viṣṇu stammen sie (De: Gandakî). Da oben ist der Viṣṇutempel des Muktinâth (De). Drei Tagesmärsche weiter nördlich endet der Gletscher.

Die Gandakî ist auch in ihrem Unterlauf dem Viṣṇu heilig: dort, kurz vor ihrer Mündung in die Gangâ, ist die Stelle, wo Viṣṇu einen Elefanten aus dem Rachen eines Krokodils errettete. 50.000 Jahre tobte der Kampf des Gottes gegen das Krokodil, dann stellte er dankbar ein lingam als Siegeszeichen auf (Varâh. P. 144; De: Trivenî, Hariharakshetra, Visâlachattrâ). Gajendramokṣatîrtha heisst die Stelle, auf die im Hv. 255, 82 angespielt wird. Diese Mythe liegt dem Kult des Viṣṇu Varadarâja in Kanchi im fernen Südindien zugrunde (De: Gajendramokṣa).

Fast gegenüber der Gandakî mündet die Son, und die führt nach Chota-Nagpur hinein, eine alte Völkerstrasse. Wie alt dieser Ammonitenkult ist, ist noch nicht bestimmt. Im Mbh. kommt ein Śâlagrâmatîrtha vor (Hopkins 209). Ob man in den Ziegelruinen der alten Gangesstädte solche finden wird? Als Grabbeigaben kann man sie ja nicht erwarten. Es liegt kein Anlass vor, bis in die Steinzeit zurückzugehen. Wenn man nach einem steinzeitlichen Beleg des Kultes eines Viṣṇu, d.h. eines indischen Sonnengottes Ausschau hält, fällt der Blick auf die merkwürdigen Strahlenhaare der Ritzungen der Edakal-caves, die man mit anderen Felszeichnungen im Banda Dt. und solchen der heutigen Wedda, aber auch mit den Haaren des südindischen sonnenartigen Gottes Aiyânar vergleichen kann — und es ist durchaus nicht überraschend, bei solcher Umschau auf die mesolithische Schicht von Jägern gelenkt zu werden, die aus dem NW nach Indien eingewandert sein sollen. Diese nordischen Eroberer sind auch in ihren späteren Wellen regelmässig Träger eines Sonnenkultes, der im Gegensatz zu dem Fruchtbarkeitsgott Śiva der sesshaften Bauern Indiens steht. Die Haare des Viṣṇu Trivikrama sind die Sonnenstrahlen (Hv. 254,46); Viṣṇu heisst der Behaarte, keśava. Es sind die langen Haare des Simson — die Völkerstämme in Chota Nagpur tragen sie heute noch mit Stolz, scheren sie nur bei Trauer.

In Chota Nagpur, also dort, wo der obige Weg vom Dhaulagiri endet, wo sich die mesolithischen Steinwerkzeuge, die altertümlich weddoiden Jäger und der vaterrechtliche Totemismus finden, dort ist auch heute noch das Gebiet des lebenden Kultes des Sonnengottes (Rahmann 54 f.). In diessen Bergwäldern ist nicht Mahâdeo der grosse Gott; er und die Devî spielen nur dort eine Rolle, wo sie von den von Süden kommenden Gond oder den von Norden gekommenen Oraon und den Hindu eingeführt wurden. Die Munda, die mit einer stark mutterrechtlichen Komponente von Osten einwanderten, haben sie verloren und den dort bodenständigen, d.h. viel älteren Kult des Sonnengottes übernommen von jener Schicht der Bhuimhar-Baiga; zu ihnen mag auch eine alte Unterschicht der Gond, die heute stark dravidisiert sind, die Juang usw. (Rahmann 55), zu rechnen sein. Periodische Opfer — teilweise von 12 Jahren — und weisse Opfertiere gehören zu diesem Gott. Er greift wenig ins Leben ein, sagt man, aber er ist doch der Wahrer der Ordnung. Gold und gelber Safran sind die Mittel der Reinigung, mit denen der Stammesbeamte die aus dem Stamme Ausgestossenen im Namen des Sonnengottes entsühnt.

Bei den Munda hat er zwei Frauen (Hoffmann 423, 432) wie Viṣṇu-Aiyânar, der alte Sonnengott, dessen nordindische Form, Sanatkumâra, manchmal als Pradyumna, als Sohn Kṛṣṇas,

Ruben, Eisenschmiede und Dämonen in Indien

also als Mitglied der Viṣṇu-mythologie aufgefasst wird (Hopkins 214). Er ist ein Kulturbringer, lehrt die Menschen den Reisbau, Reiswein und Fortpflanzung (Hoffman 430). Bei den Birhor ist er der Geber des Jagdwildes und des Essens; er sendet Fülle oder Hunger, je nachdem ihm Morgen- oder Abendstern berichten (Roy Bi. 496). Bei den Oraon heiraten Sonne und Erde jedes Jahr (Roy ORC. 7,203; Or. 279) usw.

Neben dem Sonnenherren steht die Erdmutter. Bei den Asûr wird sie stets zusammen mit dem Sonnenherren angerufen; bei den Oraon spendet man ihr vor der Aussaat (Roy. Or. 143). Bei den Birhor ist sie (Lugu mai: Driver 13) anscheinend mit der Devî, der grossen Mutter, zusammengefloßen (Roy Bi. 294). Die Baiga (Russell II, 85) verehren sie mit dem Sonnengott, die Chero (Risley I, 202), die Paharia (Crooke IV, 130), die Gond (Rahmann 82). Bei den Khond soll sie unter Beibehaltung der femininen Endung ihres Namens (!) zu einem Erdgott geworden sein (Rahmann 88), ebenso bei den Savara in Orissa (ib. 72, 65). Diese Schicht der vaterrechtlichen Totemisten kennt also sehr wohl eine weibliche Gottheit (was Rahmann 70 ff. übersieht), und eine Erdgöttin ist Bhûdevî, die eine Gattin Viṣṇus (Zimmer 105) ist, und Erdgöttinnen spielen bei seinen Verkörperungen immer wieder eine Rolle. Sîtâ, die Frau Râmas, ist eine uralte Erdgöttin; Satyabhâmâ, Kṛṣṇas Gattin ist eine Verkörperung (amśa) der Erdgöttin (Comm. zu Hv. 118, 39). Die von Paraśurâma beglückte Erde ist die Lakṣmî, die immer wieder Viṣṇus Gattin ist (Vi. P. I, 9,141). Die von Viṣṇu als Eber gerettete Erdgöttin wird von ihm Mutter Narakas. Buddha berührt die Erde in seiner grossen Konzentration. Hayagrîva wird von der Erde getragen (Rao I, 260). Die Erde von ihrer zu grossen Last zu befreien, ist der Zweck von Viṣṇus Verkörperung als Kṛṣṇa (Hv. 51 f.):

Die Erde klagt vor den Göttern, dass es den Menschen auf ihr zu gut geht. Eine Art goldenes Zeitalter bedrückt die Erde; die Fürsten unterhalten gewaltige Heere, aber bekämpfen sich nicht, weil es so gerecht zugeht. Die Menschen erlangen ein hohes Alter. Durch diese Last der zuvielen Menschen verliert die Erde ihre Festigkeit und ist nicht mehr die geeignete Stätte für die menschlichen Opfer. Dadurch werden die Götter notleiden. Deshalb verlangt die Erde von Viṣṇu, dass er ihre Last erleichtere; das ist ein Denken ohne jede Moral (genau so wie bei Bali (s.u.) und bei der Eberinkarnation oder bei Paraśurâma): das Zuviel soll weg. Neben dieser ersten Begründung steht die zweite: die Erde wird erdrückt durch die gewaltige Schöpfung Viṣṇus und versinkt im Meer bis in die Unterwelt (52, 14—19); diese Begründung ist wörtlich der späteren Eberinkarnation (217, 18—25) entnommen und dort besser verständlich. Schliesslich das dritte Argument: alle Fürsten, die Gatten der Erde, streiten sich um sie; sie geht aus der Hand des einen in die des nächsten über; der Kampf muss sein und wird von den Göttern zum Heile der Welt immer wieder entfacht. So möge jetzt Viṣṇu ihr die Last erleichtern (52, 54-60) und ihr einen Weltherrscher geben, der sie schützt. Diese Erdgöttin ist nämlich nicht die Gattin Viṣṇus. Der Standpunkt der Erde, ihre Klage ist nicht ganz logisch. Es muss ein uraltes Motiv vorliegen von der Last der Erde, das bis in den Homer hineinragt: achthos arourês d. h. Last der Erde heisst bei ihm ein schlechter Mensch. Zu Beginn der Kypria tritt die Erde klagend vor Zeus: die Fülle der unfrohen Menschen belastet sie zu sehr, und Zeus entfacht den trojanischen Krieg um ihr ihre Last zu erleichtern. Dieser Begründung entspricht in Indien die, dass die Erde sich von Dämonen und Râkṣasas bedrückt fühlt, sie ist in die obige zweite eingeschoben (52,19 gleich 217,23) und wird von der Erde dafür angeführt, dass sie durch alle Ewigkeit immer wieder Viṣṇu um Hilfe bittet, ist also Grundmotiv aller Inkarnationen des Gottes. In Babylonien ist solcher Gedanke bisher nicht belegt. Er drückt die weibliche Schwäche der Erdmutter aus, die des königlichen Schutzes des Sonnenhelden bedarf; die Erde ist nicht etwa böse oder kriegslüstern wie

Devî, die grosse Muttergöttin (s.o.), nur schwach, ganz im Gegensatz zur Devî! Auch z.B. bei dem gewaltigen Kampf Kṛṣṇas gegen Śiva (Hv. 180) droht sie, unter der Belastung unterzutauchen. Die Erdscheibe schwimmt also nur lose auf dem Meer (s.u. Fisch u.s.w.); hier leben kosmische Vorstellungen, die beim Fruchtbarkeitsgott Śiva gar keine Rolle spielen.

In eben jenem ethnologischen Gebiet in Chota-Nagpur ist ein Vegetations- oder Erdgott in der Form eines Berggottes häufig, der nach Hinterindien weist (Rahmann 93) und als eine andere Komponente des Viṣṇu aufzufassen ist. Er ist der 2. Gott, steht etwas unter der Sonne (63 ff.); er heisst Marang buru; das ist ein Berg in Chota Nagpur; er heisst auch Barnda (64), Barpahari (65), Pâth (66); er ist der Gott des Ahnenhügels (79), des Djangels, des Regens (66), Geist der Yamswurzel (Roy Bi. 350), Herr der Dorfgeister (Rahmann 74); er ist Schützer, Ahnherr und Kulturheros (66); manchmal auch gleich dem Sonnengott. Die Rolle dieser Gotteskomponente in der Viṣṇumythologie werden wir bei Besprechung des Ebers und des Kṛṣṇa kennen lernen.

Dieser Berggott, der vielleicht astral, ein dunkler Mond neben der strahlenden Sonne ist, spielt die Rolle einer Art Märtyrers. Er verkörpert sich, um den Menschen zu helfen, in Gestalt eines krätzigen armen Knaben (64). Gerade das ist einer der wichtigsten Züge im Viṣṇuisnus geworden. Diese sozusagen tragische Seite hängt zusammen mit der in Indien weit verbreiteten angstvollen Verehrung von unglücklichen Getöteten. Der Hauptgott der Gond ist Dulhadeo, der Geist eines vom Tiger getöteten Bräutigams, der ein Jahr später wiederkehrte und mit seiner Braut Kinder zeugte. Dieselbe Gestalt heisst bei anderen Stämmen Gansâm; und diesen Namen hat man mit Ghanaśyâma, einem Namen Kṛṣṇas, „dunkel wie die Wolke“ zusammengestellt (Crooke Rel. 99 f.), wobei aber die Richtung der Entlehnung und die Etymologie noch völlig ungeklärt ist. Auch Kṛṣṇa erscheint als Name dieses Gottes (Rahmann 82). Er wird auch von den Kol (Crooke III, 311) und Musahar (IV, 34 f.) verehrt, bei letzteren aber mit dem Charakter eines phallischen Bhairava. Die Musahar verehren als Märtyrer einen Knecht ihrer Kaste, der von seinem Bauern erschlagen wurde, weil er ihn fälschlich verdächtigte, seine Tochter zu lieben (Grierson 397). Tragisch endet das Leben Kṛṣṇas, Sîtâs, das Mbh.; Buddha stirbt — obgleich er noch lange hätte leben können, wenn sein Lieblingsschüler ihn rechtzeitig darum gebeten hätte. Das Sterben des Helden verstösst — sagt die Lehre der Poetik vom happy end im indischen Drama — gegen das Gefühl der Hindu. Der unglückliche, gewaltsame Tod, der dem Menschen nicht erlaubt hat, sein Leben voll auszuleben, macht seinen Geist gefährlich: er braucht Opfer von den glücklicheren Nachfahren. Ich weiss nicht, wie weit dies Denken über Indien verbreitet ist; in Nagpur ist es deutlich, dort wird der vom Tiger Getötete z.B. verehrt (s.o. S. 61 f.). Aber ist das Geist der Hirten, Jäger oder Bauern?

Der Sonnenheros und die Erdmutter, der Berggott und der Märtyrer sind die ethnologisch fassbaren primitiven Komponenten Viṣṇus; in Chota Nagpur sind sie zusammen erhalten.

II) Viṣṇu in Mohenjo Daro

Wir haben keinerlei Hinweis auf den Kult eines Sonnengottes in der Induskultur. Wir haben dort Schwein und Schildkröte als Spielzeug (?), Tonfiguren, und den Fisch als Schriftzeichen. Diese drei Tiere sind drei der Inkarnationen Viṣṇus. Fisch und Schildkröte sind in Babylonien Darstellungen des Wassergottes Ea, und er wird gelegentlich als Fisch mit menschlichem Oberleib dargestellt (Jastrow 224), was Viṣṇu in gewissem Masse ähnlich sieht: Viṣṇu sieht mit menschlichem Oberleib aus dem Maul eines Fisches hervor (Zimmer, Titelbild). Das bestätigt nur archäologisch, was wir literarisch wissen, dass die Flutsage Indiens mit der Babylonien zusam-

menhängt, und zwar vielleicht über Mohenjo Daro, obgleich es auffallend ist, dass dort diese Tiere nicht auf den Siegeln vorkommen. Das Schriftzeichen braucht natürlich mit der Flutsage keinen Zusammenhang zu haben: man ass viele Fische in Mohenjo Daro, und sie können auch mit der Fisch-äugigen Devî von Madura zusammenhängen. Pater Heras fasst sie als Stammeszeichen totemistischen Charakters.

Wir haben in Mohenjo Daro keine Darstellungen des Diskus oder der Sonnenscheibe, die doch in Assyrien, im Hettiterreich und in Persien häufig, im Viṣṇuismus wesentlich ist. Und so steht es auch mit einigen anderen Motiven: z.B. den Wassertöpfen, die paarweise in Babylon mit Wasserbüffeln (zahn? aus Indien?) zusammen, in Indien zur Lakṣmî gehören; und diese Lakṣmî meint man auch auf dem Gundestrup-becher wiederzuerkennen (Schrader). Der hohe Kopffputz (kirīṭa) Viṣṇus erinnert etwas an Enlil, Ea und Anu. Die Säulen, Kolben mit Tierköpfen, die als Göttersymbole dienen, erinnern an die Banner (dhvaja) Indiens; ihre gemeinsame Wurzel ist wohl Innerasien (Alföldi 395; Holmbergfg. 42; Pering 294). Dass solche und andere Attribute auf einen Thron gesetzt, als Symbole ihrer Götter gelten, erinnert an den Thron mit den Fusssohlen oder Symbolen, die als Buddha und Viṣṇu verehrt werden. Dies mag megalithischem Empfinden entsprungen sein. Das Urmenschmotiv des Veṇa (s.u.) findet sich in Babylonien bei Ninurta, der Sonne, dem Sohne des Kriegsgottes (Meissner 160). Also es gibt Beziehungen der Sonnenmythologie Indiens zu Vorderasien; aber im ältesten Babylonien und Mohenjo Daro ist nichts davon, es sei denn, dass man einen Zusammenhang findet zwischen dem häufigen Einhorn von Mohenjo Daro und dem gleichen Namen (ekaśṛṅga) des Viṣṇu, der sich aber darauf bezieht, dass er als Eber mit seinem einzigen Hauer (!) die Erde trug. Merkwürdig ist, dass auch Gaṇeśa nur einen Elefantenzahn hat und dass dies mit Paraśurâma, der Inkarnation Viṣṇus, zusammengebracht wird.

III) Viṣṇu in Südindien

Für Südindien habe ich bereits auf die Schicht der Sonnegötter Subrahmanya-Aiyanar hingewiesen. Przyluski hat sogar den Namen Viṣṇus als dravidisch angesehen, ohne ihn freilich genau zu deuten.

Zweifellos spielt der Viṣṇukult in Südindien eine grosse Rolle (Bhandarkar 48 ff.). Der Śrīranganâtha bei Trichinopoly ist einer der stolzesten Tempel Südindiens; hier hat Râma auf seinem Zug gegen Lankâ, der ihn bis zum äussersten Süden Indiens geführt haben soll, gerastet (De); hier war Râmânuja der grosse Lehrer (Bhandarkar 51) im XI. Jhdt., hier ist die Gottgestalt des im Yogaschlaf liegenden Viṣṇu (Rao 269). Paraśurâma ist als Kulturheros bis Malabar gedrunen. Madura ist Dakṣiṇa-Mathura (De), wie es auch ein Dakṣiṇa-Badarikâśrama (De) analog Viṣṇus Sitz im Himalaya gibt, und die Kistna nach Kṛṣṇa, die Bhîmâ nach dem Sonnenhelden Bhîma genannt sind. Die Höhle Mucukundas (s. u. Kṛṣṇa) wird teilweise weit nach Süden verlegt, und Kṛṣṇa ist bis Goa vorgestossen. Dass die Legende des Varadarâja bis Conjeevaram gedrunen ist, ist schon erwähnt; 18 Viṣṇutempel stehen in dieser Stadt. In Trivandrum (De; Rao 114), Banavâsi (De) in Nordkanara, in Udipa (De) in Südkanara wird Viṣṇu verehrt; in Halebid (Rao 264, Bhandarkar 52, De: Dvârâsamudra) und in Belur (Rao 243) stehen seine Prachttempel.

Aber es sind nur zwei Gestalten Südindiens, die als selbständige Viṣṇugestalten aufgefasst werden können: Viṭhala und Venkateśa.

Viṭhala oder Viṭhoba (s.o. Przyluski) gilt als Kṛṣṇa (De: Pandupura; Rao 271; Bhandarkar

87). Er ist der Gott des Mahrattenreichs gewesen (Longhurst 116). Sein Haupttempel war in Pandharpur zwischen Manmad und Sholapur. In Vijayanagara baute man ihm einen Tempel, den der Gott aber als zu prächtig empfand und nicht bezog (Longhurst 119). Die Gottesgestalt (Rao 271) ist ein stehender Mann mit zwei Armen und ohne Waffen; die Hände im Hüftstütz; neben ihm eine Göttin mit gleicher Handhaltung, die als Rakhumâi in der Inschrift des Bildes, als Rakhmâbhâyi in Raos Unterschrift, als Rukmâbhâyi (271 im Text Raos) bezeichnet wird. Wenn der 3. Name richtig ist, ist er mit Rukmiṇī, Kṛṣṇas Gattin, zusammenzubringen; aber Rakhumâi ist als „schützende Mutter“ etwas ganz anderes, und der Gottesfigur ist allenfalls im Kiriṭa-kopfputz ein Viṣṇu-charakter anzusehen. Ob dieser Viṭhoba ursprünglich überhaupt etwas mit Viṣṇu-Kṛṣṇa zu tun hatte?

Und beim Venkateśa streiten sich die Sekten, ob er Śiva, Viṣṇu oder Subrahmaṇya ist (Rao 270 f); er thront etwa 80 M. von Madras bei Tripaḍi (De) auf dem Benkatagiri (De) oder Tirumallai-berg. Rāmānuja soll im XII. Jhdt. hier den Viṣṇukult an die Stelle eines alten Śivakultes gesetzt haben (De). Andererseits soll Venkateśa bereits im alten Tamilroman Silappadikaram als Viṣṇu vorkommen (Rao 270). Der Kampf und die Unklarheit soll darin ihren Grund haben, dass die Figur die des Harihara, die Verschmelzung von Viṣṇu und Śiva ist. Rao kann den Diskus Viṣṇus erkennen, hinter die Muschel setzt er ein Fragezeichen. Wäre beides deutlich, so wäre es sicher ein Viṣṇu! Immerhin zeichnet dieser Kampf deutlich die Lage Südindiens: es gab alte Sonnengötter, aber Śiva hat fast alle geschluckt! Der Kult des Viṣṇu gehört nach Nordindien, aber es gab Ausläufer die weit bis zum äussersten Süden Indiens vorstießen, freilich nicht stark genug, um sich im Laufe der Jahrhunderte rein zu halten; auch Südindien erlebte nördliche Erobererwellen. Historisch ist das am Islam und den Ārya deutlich zu sehen; ähnlich war es aber vermutlich auch schon früher. Die mesolithischen Mikrolithen sind bis weit in den Süden belegt, ebenso die Felszeichnungen; die Megalithen und die Eisenzeit sind bis zum Süden gelangt; die Toda leitet Menghin von Norden her — nur ist das alles noch nicht klar genug abzugrenzen.

IV) *Viṣṇu in Nordindien*

1) *Nārāyaṇa*

Nārāyaṇa schläft den Yogaschlaf. Er ruht auf der Riesenschlange, die sich kunstvoll als ein Bett für den Gott zusammenringelt; dies Schlangenbett steht im Milchozean in langer Nacht (Zimmer 52 ff.; Hv. 190 ff.). Aus seinem Munde schlüpft der „langlebende“ Weise Mārkaṇḍeya und sieht in der Finsterniss nichts als den gewaltigen Gott — das ist die Vision, die der gläubige, wenn auch handwerklich sehr primitive Bildhauer in einer Höhle beim Dorf Undavalli am Südufer der Kistna etwas oberhalb von Bezwada zu gestalten versucht hat. In einer finsternen, engen Nische der Höhle liegt der Gott auf der Schlange. Der Eintretende sieht zuerst den Kopf mit den Augen und dem Sektenzeichen, und erschrickt wie Mārkaṇḍeya. Der ging wieder in den Mund des Gottes ein und durchwanderte die Welten, die im Bauche des Gottes vorhanden sind und darauf warten, bei der neuen Weltschöpfung aus dem Gott herauszutreten. Dies ist eine sehr komplexe Vorstellung.

Ein Nārāyaṇa ruht in Svetadvīpa (Bhandarkar 32: Kathās. 54 etc.) hoch oben im Norden, im Finsternen, Grenzenlosen, Schrecklichen, Sonnenlosen (Hv. 250, 23), am nördlichen Ufer des Milchozeans. Das ist sein eigentlicher Aufenthalt, nicht nur vor der Weltschöpfung, sondern auch während ihres Bestehens: dorthin wallfahrten die Götter immerwieder in ihren Nöten, um ihn

zu wecken und um Hilfe zu bitten. Das ist naturmythologisch Viṣṇu als Sonne in der Nacht: dann umkreist die Sonne den Meru, den Nabelberg der Erde im Norden — tags aber im Süden in der Menschenwelt. Analog ist es, wenn Narsimha besonders in Höhlen verehrt wird, wenn Aiyanar nachts reitet, wenn Kṛṣṇa in der Höhle verschwindet und wieder aufersteht (s.u.), wenn Hanuman von der Siṃhikā verschluckt wird (Zimmer 302), wenn Buddha sich fast zu Tode hungert, wenn in australischen Mythen der Sonnenheld von der Nacht verschluckt wird (ERE XII, 63). Man beachte aber auch, wie die Santal die Sonne Tagmond, den Mond aber Nacht-mond nennen (Roy. Kharias 323), die Kharias den höchsten Gott „Sonne-Mond“ nennen, wobei sie beide Lichter als lebenspendend meinen (ib. 324, 331).

Weiter ist Nārāyaṇa-Viṣṇu selber die Welt, die auf der Schlange ruht, die die Welt über dem Urwasser trägt. Die Schlange ist öfter als Grundlage der Welt genannt (Hopkins 23 f.), sie dient unterwürfig dem grossen Gott — wie andere Schlangen in anderen Mythen — sie ist zugleich eine Verkörperung des Viṣṇu selber (Hopkins 218), und also parallel der Schildkrötenverkörperung des Gottes.

So ruht der Gott aber auch im See Puṣkara (Lotus) bei Ajmere, einem fast runden See zwischen kahler Ebene und kahlen Bergen, wohltuend, ein Auge der Landschaft. Der See ist ein viel besuchter Wallfahrtsort, denn hier wurde der Weltenschöpfergott Brahmā geboren, hier ist einer seiner wenigen Tempel. Und auch Śivāji baute am Ghat ein Tempelchen mit vierköpfigem lingam. Die Fürsten von Bharatpur förderten diesen heiligen Ort. Die Puṣkarpaṇḍas versorgen den Kult und leiten die Pilger an; ein Bad kostet 1,4 Re. Hier wuchs aus dem Nabel des schlafenden Viṣṇu ein grosser Lotus hervor, und in der Lotusblüte thronte der Gott Brahmā als das erste Wesen. Dann entstanden hier Madhu und Kaiṭabha und die Yoganidrā (s.o.). Am Puṣkarsee kämpften auch Kṛṣṇas grosse Gegner Hama und Īmbhaka (Hv. 303); auch dadurch ist er Viṣṇu verbunden.

Die Birhor haben eine Schöpfungssage (398 f.): Aus dem Urwasser wuchs ein Lotus; durch seinen Stengel stieg der Sonnenherr ans Licht und setzte sich auf den Lotus. Er liess zuerst vergeblich durch eine Schildkröte (s.u.) und einen Krebs, und dann mit Erfolg durch einen Wurm Erde vom Grund heraufholen, warf die Handvoll Erde nach allen vier Himmelsrichtungen, und glättete sie: das wurde die Erde. Bei den Binjhar gibt es einen Lotus-totem-klan (Russell II, 331). Diese Birhor-kosmogonie, die mit hinterindischen zusammenhängt (Kühn 20 ff.), enthält gerade wesentliche Elemente, die am Lotussee mit Nārāyaṇa verbunden sind, aber in Śvetadvīpa nicht hervortreten. In Śvetadvīpa ist Nārāyaṇa der im Yogaschlaf ruhende, in Puṣkara der kosmogonische Gott. Diese Mythe ist in einem jungen Hymnus des Ṛgveda rätselhaft angespielt: Wasser, ein Keim aus dem Nabel eines Etwas, aus dem Alles entstand (Bhandarkar 31 : X, 82, 5 f.).

Die dritte Stelle eines Nārāyaṇa ist Badarikāśrama (De) beim Kedārnāth; einer der heiligsten Plätze des Himalaya am obersten Lauf der Gangā, u.z. der Viṣṇugangā. Da ist der Tempel bei einer heissen Quelle zwischen den Bergspitzen, die Nara und Nārāyaṇa sind, s.o. Viṣṇu als Berggott. Nara und Nārāyaṇa sind zwei Wesen, älter als alle anderen Geschöpfe, die Frühgötter (Pūrvadeva), die alten Weisen (purāṇāv ṛṣi). Nārāyaṇa ist der Sohn des Rechts (dharma), und er erzeugt den Nara (Mbh. VII, 195) und den Dämon Naraka (Hopkins 51). Ihr Lob singt der heilige Nārada. Nara wird grün und zweiköpfig, Nārāyaṇa blau und vierarmig dargestellt, als Asketen unter dem Badarī-baum oder auf einem Wagen mit 8 Rädern mit gekreuzten Beinen sitzend (Rao 275 f.). Sie wurden von Dambodbhava, dem Stolzen, gereizt; Nārāyaṇa wirft Gras gegen ihn, dass er stirbt (Rao 274). Dem Nārāyaṇa wird ein Schöpfungslied des Veda zuge-

schrieben: wie aus dem Urmenschen die Welt entstand (*puruṣasūkta*), aber ohne jeden Zusammenhang mit der *Śvetadvîpa*- oder *Puṣkara*-mythe. In den *Brāhmaṇas* erscheint der Urmensch *Nârâyaṇa* als Opferer und Allwesen (*Bhandarkar* 31 f.), also auch dieser *Nârâyaṇa* wurde von den Priestern der *Ārya* früh anerkannt. Und das Paar der beiden *Ṛṣi* wurde in den *Viṣṇuismus* so eingegliedert, dass *Kṛṣṇa* und *Arjuna* als eine Verkörperung der beiden aufgefasst wurden (*Mbh.* passim). Zugleich aber wurden sie als Nachbildungen ihres Urbildes (*prakṛti*: XII, 343, 47) in *Śvetadvîpa* erklärt. Der Gott, der in der Finsterniss hoch im Norden strahlt, der Gott vom *Puṣkarasee*, der Weise vom *Badarî-baum* im Himalaya und *Viṣṇu-Kṛṣṇa* werden identifiziert.

Diese Berggegend des Himalaya ist nicht nur dem *Śiva* heilig mit den Bergen *Kedârnâth*, *Trisûla*, *Nandadevî*, *Dakṣas* Opfer, *Sivas* *Kirâta*, Herabkunft der *Gangâ*, und weiter nördlich dem *Kailâs*; vielmehr ist *Hardwar* eine Stadt *Viṣṇus*, am *Ghat* ist eine Fussspur des Gottes, und alle 12 Jahre wird hier ein grosses Fest (*Kumbhamela*) gefeiert, das wohl ursprünglich *viṣṇuitisch* war, bis dann *Śivaiten* sich die Teilnahme gewaltsam erkämpften (*Meinhard* 36 Anm. 3). Sein Ort ist *Rikhikesh*; etwas weiter oberhalb ist die Stelle, wo *Lakṣmaṇa* bûsste usw. Die *Gangâ* aber entsprang nach *viṣṇuitischer* Lehre (*Vi. P.* II, 8, 103 ff. vgl. IV, 4, 15) aus *Viṣṇus* *Zeh* (s.u. *Trivikrama*); er trug sie auf dem Haupt, sie läuterte den Mond und fiel von da auf den *Meru*; nur ihr südlicher Arm, die *Alakânandâ*, trägt *Śiva* über 100 Jahre in seinem Haar. *Bhagîratha* ist ein Vorfahre der *Viṣṇu*-inkarnation *Râma*; die Ursprungssage der *Sagariden*, wie ihrer 60.000 aus einem Kürbis entstanden, hat ihre Verwandten in Hinterindien (*Przyluski* bei *Bagchi* 154; *Kühn* 57), und ist in schwacher Form auch noch bei den *Kharia* zu finden (*Roy* 424). Gegen *Bhagîratha* aus der Sonnendynastie aber stellt sich *Jahnu* aus der Monddynastie (aus der *Kṛṣṇa* stammt) und verschluckt die *Gangâ*, gibt sie aber als *Jâhnavî* wieder: er wollte, dass sie als seine Tochter gelten soll (*Vi. P.* IV, 7, 2; *Râm.* I, 43). Die 4 Arme der *Gangâ* (s.o.) hängen wohl mit den 4 Paradiesströmen zusammen, die beim Paradiesbaum entspringen (*Holmberg* 73): *Nârâyaṇa* am *Badarî-baum*, *Śiva* am *Kedâra-baum* sind zwei konkurrierende *Gangâ-väter*, unter zwei Bäumen am selben Berg!

Bei diesem Wust verflochtener Sagen ist nur das sicher, dass *Nârâyaṇa* ein alter Gott war, der in irgend einer Beziehung zum kosmischen Wasser stand. Das fühlt sein moderner Interpret (*Zimmer*), das wussten aber auch schon die Alten. Sie haben die Etymologie überliefert: *nâra* gleich Wasser, *Nârâyaṇa* gleich Gott des Wassers (*Bhandarkar* 30, 32). Auffallend ist es, dass nicht *Nârâyaṇa* Sohn des *Nara* ist; dann wäre sein Name ein verständliches Patronymikon von *nara*-Mann, sondern umgekehrt! Also vermutlich gut überliefert und nicht der leichten Etymologie wegen entstellt! Auffallend ist auch *Naraka*, der kleine *Nara*, und *Nârada*, d.h. der vom Gott *Nâra* (nicht *Nara*) gegebene(?). *nâra*-Wasser aber kann nicht indogermanisch etymologisiert werden, sondern erinnert an 'nor' in den Namen mongolischer Seen. Da *Nârâyaṇa* am Himalaya dicht bei *Umâ*, diese wiederum eine osttürkische Göttin der *Orhoninschriften* der *Mongolei* ist, ist es nicht von vorneherein ganz unmöglich, diese Etymologie zu versuchen — so unwahrscheinlich es auch klingt. *Ein* *Nârâyaṇa* thronte im Norden; er ging mit Recht im *Viṣṇu* auf, denn der ist das Sammelbecken aller der Mythologien, die die Erobererschichten aus NW, aus Innerasien, nach Indien hineinbrachten; *Nârâyaṇa* war der Gott der *Nârâyaṇas*, der Hirten (*Hopkins* 214), die man wohl als eine solche Völkerschaft interpretieren kann. Diese Hirten waren ursprünglich den *Kṛṣṇahirten* feindlich; ihr Gott also ein anderer als *Kṛṣṇa*. Wie es nur auserwählten Verehrern gelingt, in fabelhafter Flug-fahrt zu seinem Sitz und Glanz hoch im Norden zu gelangen, das mutet schamanistisch an (vgl. *Meuli* S. 147 ff; 153 ff).

Eine andere Komponente ist der über dem Urwasser schaffende Gott der östlichen Völker,

dem wir als Viṣṇu in der Gestalt der Schildkröte und des Ebers wiederbegegnen werden. Aber auch bei Türkvölkern gab es eine anklingende Kosmogonie: der Himmelsgott flog als Gans über dem Urmeer; sein Gegner, der böse Gott Erlik, holte als Tauchervogel die Erde aus dem Wasser hervor (Alföldi 399). Die Gans ist in der indischen Mythologie das Tier des Weltenschöpfers Brahmā; also Brahmā über dem Wasser — und das Tauchermotiv, das man mit den östlichen Taucherkosmogonien gerne zusammenbringen möchte (Hevesy 2, 615; Kühn 121 f.), wobei nur die Richtung und alle näheren Umstände der Wanderung noch ungeklärt sind.

2) Viṣṇu als Fisch (matsya)

Eine Flutsage und einen Mann, der wie Noah in ein Schiff gerettet wird und die Menschheit wieder erstehen lässt, gibt es schon im alten Indien (Macdonell 41). Ein Fisch ist es, der den Mann warnt, ihm zum Schiffbau rät und das Schiff dann zieht, bis es an einem Berg festgemacht werden kann. Der Fisch ist noch im Mbh. gelegentlich Brahmā (Hopkins 201), dann, u.z. auch schon im Mbh. (ib. 217), Viṣṇu (Rao 124 ff.); aber diese Fisch-verkörperung wird z.B. im Hv. nicht erwähnt und spielt auch in der grossen Plastik keine Rolle.

Eine Flutsage kennen auch z.B. die Kamâr (Russell 327): 12 Jahre trieben die Kinder des Urahnens in einem hohlen Holz — also diese Sage hat keinen Fisch. Ebenso einfach ist die der Kharia (Roy 415 f.): einige Menschen entkamen auf Blatt-schiffen zur Bergspitze. Dagegen ist der Fisch als Totem häufig bei den Stämmen Mittelindiens; in der Santal-kosmogonie sucht er vergeblich Erde vom Boden des Urmeeres hervorzuholen. Der Stamm der Matsya, der in vedischer (Macdonell 159) und epischer Literatur häufig genannt wird, dürfte einen Fisch-ahnen verehrt haben, wie es auch in Innerasien Fisch-totems gab (Alföldi 397). Fische zu füttern ist ein verdienstliches Werk in Rikhikesh und am Pushkarsee. Fische singen im Matsyatîrtha (De) in Mysore. Cyavana lebt mit den Fischen (Mbh. XIII, 50); Fische werden in dem merkwürdigen Beschwörungslied Baladevas angerufen (Hv. 164,99). Ein Fisch ist im Banner des Liebesgottes (Rao I, 149), der als eine Inkarnation Viṣṇus gilt. Zwei Fische als Wappen sieht man häufig als Glückzeichen über Haustüren in Indien; die fischäugige Göttin (mînâkṣî) mag mit ihnen zusammenhängen. Die Fische sind also weit verbreitet und gehören wieder verschiedenen Schichten und Kreisen an; ich weiss aber keinen besonderen Anlass, warum sie mit Viṣṇu zu verbinden sind. Er wird als Fisch (s. Rao pl. XXXV, Zimmer) ähnlich dem Ea (Jastrow 224; s.o.) dargestellt, der als Gott der Wassertiefe der Retter in der Flutsage Babyloniens ist, ohne aber das Schiff zu ziehen. Man kann sagen, dass Viṣṇu als der Helfergott auch die Rolle des rettenden Fisches übernommen hat; dem Śiva konnte man solche Mythe nicht so leicht zuweisen. Durgâ wird als Retterin auf der See angerufen (Mbh. IV, App. I 4 D 40 usw.), und dem entsprechend ist Durgâ das Schiff des Manu (De: Kaschmir).

Lokalisiert wird die Sage in Kaschmir (De): Dort ist der Berg, an dem das Schiff angebunden wurde; am Fusse des Berges ist eine Fussspur Viṣṇus. In Kaschmir spielen Überschwemmungen eine grosse Rolle. Schlangen (nâga) werden als Trockenleger des Landes, das ja ein wasserreiches, abgeschlossenes Tal in den Bergen ist, in den übrig geblieben Seen verehrt. In Kaschmir ist aber auch Sonnenkult tief eingewurzelt: dort ist Mârttanda (De), die Sonne geboren. Ist hier oben also die von NW gekommene Flutsage mit dem Sonnengott verbunden worden? Die Beziehung Nârâyaṇas und der Schildkröten- und Eber-verkörperung Viṣṇus zum Wasser mögen mitgewirkt haben, wie auch der Totemismus mit solcher Mythologie verbunden zu sein pflegt (vgl. Hopkins 201). Manu soll den Fisch nach einer anderen Überlieferung aber (Rao 125 f. nach Agni P.) in Südindien an der Kṛtamâlâ bei Madura kennen gelernt haben.

3) Viṣṇu als Schildkröte (Kûrma)

Die Götter, d.h. die kleineren, die vedischen: Indra usw. wollten den Unsterblichkeitstrunk gewinnen (Viṣṇu und Śiva haben ihn nicht nötig), und quirlten deswegen zusammen mit den Dämonen den Milchozean, den Sitz des Viṣṇu. Als Quirl benutzten sie den Mandara-berg (De!), als Strick verwendeten sie aber den Schlangenkönig Vāsuki; als Grundlage für den Quirl benötigten sie die Schildkröte, die aus dem Meer für diesen Zweck auftauchte (Zimmer 123 ff. nach Matsya P.; ähnlich Vi. P. I. 9, 77 ff.). Diese Geschichte wird im Hv. 213 sehr kurz ohne Erwähnung der Schildkröte erzählt und in 52,40 und 41, 27 wird die Schildkrötenform Viṣṇus ganz fortgelassen. Im Rām. wird in der Nordrezension (Gorresio I, 46 — ed. Lahore I, 41) die Schildkröte erwähnt, aber nur in der südlichen (I, 45) wird sie mit Viṣṇu identifiziert in Übereinstimmung mit dem Vi. P. I, 9, 87 usw. (Rao 127): in dessen Text ist Viṣṇu die Schildkröte und zugleich quirlt er oben auf der Spitze des Mandara stehend kräftigst mit. Er tut noch mehr: als der Trank gewonnen ist, rauben ihn die Dämonen, bis Viṣṇu die Gestalt einer verwirrend schönen Frau, Mohinî, annimmt und ihnen den Trank entlockt (auch dies im Rām. nur in der Südrezension und Vi. P.); und Viṣṇu köpft den Rāhu, den Dämon, der den Trunk bereits verschluckt hatte (Zimmer 133). Beim Quirlen entsteht Lakṣmî, die Gattin Viṣṇus, und der Arzt Dhanvantari, der auch manchmal als eine Verkörperung Viṣṇus gilt. Es ist also eine echte Viṣṇusage mit dem Milchozean, dem Mandara, der aus dem Kopf des von Viṣṇu erschlagenen Madhu entstand, und der Schildkröte, die freilich nicht in allen Texten mit ihm identifiziert ist. In diesem Falle ist die Erzählung im Hv. nicht unbedingt älter als die des Vi. P. (s. Abb. 57—59).

Die Schildkröte spielt hier die Rolle eines festen Fundamentes; dies Motiv hat eine verzweigte Geschichte. Die Schildkröte wird in der Kosmogonie der Santal nach dem eigentlichen Schöpfungsakt (der das Tauchermotiv dreimal verwendet) als Grundlage der Erd-insel verwendet: mit 4 Ketten wird sie festgebunden (IBORS II, 15 ff.; Kühn Nr. 29). Das Motiv, dass die Erde festgehalten werden muss, begegnet auch sonst in der Viṣṇu-mythologie: die Erde wird durch die Berge so beschwert, dass sie sich nicht mehr bewegen kann (Hv. 221, 1; s.u. RV), und das Schwimmen der Erde, ihr Bedürfnis nach einer starken Stütze, ist der Grund ihrer Furcht vor zu grosser Belastung (s.o.). Die Schildkröte als Form der Basis von Säulen kommt in China und bis in die Mongolei hin vor (Holmberg 25), wo die Orhon-Inschriften von chinesischen Bildhauern auf solchen Fundamenten aufgebaut wurden. Die Schildkröte erscheint auch als Reittier Viṣṇus (Meinhard 25) und als Sockel von Götterfiguren in Indien (Kûrmāsana: Rao I, 19 ff: für wen?). Und im Indian Museum in Calcutta sah ich einen Stein ca. 15 × 10 × 10 cm. in Gestalt einer Schildkröte mit (Viṣṇus) Fussspuren; sie wird in Bengal von Nicht-brahmanen als Dharmathakur verehrt; Dharmes und Thakurdeo sind Götternamen in Chotanagpur.

Wenn man dies starre, platte, starkgepanzerte Tier aus dem Wasser auftauchen sieht, wenn es z.B. in Mathura kultisch gefüttert wird, versteht man, dass es als Grundlage der Erde im Wasser der Unterwelt angesehen wurde. In Malabar glaubt man, dass ein Fisch oder eine Schildkröte die Erde trägt; diese Tiere machen die Erdbeben (Panikkar 55), und als kosmische Grundlage dient sie auch in China (Kühn Nr. 21). Manchmal ist die Viṣṇu-Schildkröte die ewige Grundlage der Erde (Märk. Pur. 58, 1 ff.); Viṣṇu trägt manchmal als der weise Kapila die Erde ohne Ermüdung (Rao I, 40) in der Unterwelt stehend, und er „trägt“ sie und erhält sie durch seine Existenz, seinen Yoga, sein Wachen und Schlafen, denn er trägt alles (Hv. 217, 19).

Die Mythe vom Meer, in dessen Schaum eine goldene Schildkröte lebt, aus der der Weltberg hervorgekommen ist, wie die Mongolen sie erzählen (Holmberg 46) und sie ähnlich bei

lamaistischen Kalmücken vorkommt (ib. 47), mag aus Indien stammen, denn der Weltberg trägt den Namen Sumeru (vgl. ib. 40). Aber stammen deshalb auch alle anderen innerasiatischen Vorstellungen vom Milchsee (78 ff.) von dort? Ist diese Vorstellung nicht etwa von den alten Rinderhirten bereits geprägt worden, die man sich vielleicht am Altai zu denken hat? Eine andere Rolle der Schildkröte ist eine kosmogonische wie in der beim Pushkarsee erwähnten Mythe der Birhor, die man auch bei den Huronen wiedergefunden hat (Kühn Nr. 37; Majumdar 2, 470 f.). Sie erscheint in der alten Mythologie der Brāhmaṇas: Prajāpati, der Schöpfergott, nahm die Gestalt der Schildkröte an, um zu schaffen (Macd. 41, 153): wer sollte in dieser Periode Indiens sonst mit dem Schildkröten-schöpfergott der vor-āryischen Gangesstämme identifiziert werden! Mit Viṣṇu ist *diese* Schildkröte nicht gleichgesetzt worden.

Die dritte Rolle spielt das Tier als Totem; in Chota Nagpur ist sie so sehr häufig u.a. bei Bhumij (IBORS II, 272), Bhuimhar (Roy, Or. 340), Birhor (Roy Bi. 91), Agaria (Markām: Crooke 1,2), Gond (Russell I, 91), Oraon (Roy Or 310, 328, ORC 82), Kharia (Driver 31), Turi (Risley II, 334), Pan (ib.) (vgl. Crooke IV, 456 f.; Risley I, 366; Russell I, 375; 370). Der Name lautet hier meist Kácchua und ist schon längst mit Kacchapa-Kaśyapa, dem Urahn der Götter und Dämonen verglichen worden (Hopkins 201). Wegen dieses Gleichklanges wählen die Halbhindu den Kaśyapa gerne als gotra-namen (Niggemeyer 595; Risley I, XLVIII) wie die Kumhar in Orissa, die Musahar (ib. II, 111) etc. Man hat noch andere gotra-Namen auf Totems zurückgeführt (Russell I, 90; Iyer I, 254). Prajāpati als Weltschöpfer wird an jener Stelle auch Kaśyapa genannt, und „daher sagen die Menschen, dass alle Wesen Kinder der Schildkröte seien“ (Macdonell 153 nach Śat. Br. 7, 5, 1, 5); die Schildkröte als Vater aller Menschen (nicht nur eines Totemclans) erwähnt auch Russell I, 375 aus den heutigen CP. Die „von selbst entstandene Schildkröte“ (Kaśyapa) wird schon im AV genannt (Macdonell 151). Kaśyapa hat keine indogermanische Etymologie (Walde-Prokorny); also schon in sehr früher Zeit haben die Ārya im Gangestal diesen Namen und Begriff übernommen und sich zurechtgedeutet, längst ehe sie bis zum Mandara und seinen Lokalsagen vordrangen.

Ein Schildkröten-wallfahrtsort wird im Mbh. ohne Ortsangabe genannt (Hopkins 209). Die Einsiedelei und Stätte des Kaśyapa (Kaśyapapura: De) soll aber in Kaschmir gelegen haben. Nach Hv. 252, 17 liegt sie im Osten — wenn man vom NW-Ufer des Milchozeans kommt (250,9). Der Name Kaschmir wird mit dem Kaśyapas etymologisch zusammengebracht; ähnlich wird Kumaon mit Kūrma-vana (Schildkröten-djangel) oder mit Kumāra-vana (Djangel des Skanda) verbunden (De: Kūrmācala); aber diese 2. Etymologie ist, wenigstens was das –r– angeht, passender.

Ein Schildkröten-feld (Kūrmakṣetra), d.h. ein dem Viṣṇu als Schildkröte heiliges Gelände, gab es auch in Südindien (De, Bhandarkar 58). Ein Schildkrötengott (Kachapikeśvar) hat einen Tempel in Kanchi (Rao I, 42 f); er wird ein Lokalgott sein, eine Form Viṣṇus mit Diskus und Muschel. Die Schildkröte ist ja auch das Tier des Jainatīrthankara Munisuvrata, wird in Mathura (Viṣṇus heiliger Gegend), Puri, Chittagong, Mandalay (IBORS I, 53), bei den Bhunjia (Russell II, 327) als heiliges Tier verehrt (in China gilt sie als unanständig: Zimmer 1 ff.), war in Babylon Symbol des Ea (Jastrow 39,41): man kann die Bedeutung dieses Tieres schon etwas übersehen. Es ist aber einstweilen nicht zu entscheiden, ob die kosmosgraphische, kosmogonische oder totemistische Vorstellung auf eine Wurzel zurückgeht. Das Totemtier ist aber nicht Viṣṇu geworden, sondern Kaśyapa ist auch Viṣṇus Vater, insofern Viṣṇu ein Āditya und Vāmana wurde. Aber der helfende und schützende Charakter gehört vielleicht zu allen drei Schildkrötenmythologien, wie er zu Viṣṇu gehört, und entstammt wohl derselben uralten Schicht, die

mehr jägerisch als bäuerlich war und deshalb auch den Ārya sympathisch und annehmbar erschien.

IV) Viṣṇu als Eber

Viṣṇu als Eber hebt die Erde, als sie im Weltenmeer zu versinken droht, wieder empor. Ein herrliches Motiv für die grosse Reliefkunst Indiens (Rao 132 ff.). Das ist *ein* Motiv dieser Verkörperung. Ein Eber mit Namen Emūṣa wird in dieser Rolle bereits in den Brāhmaṇas erwähnt (Macdonell 14, 41, 151) und teils mit Prajāpati, dem Weltenschöpfer dieser Kreise identifiziert wie die Schildkröte. Noch im Rām. ist er gleich Brahmā (II, 110, 3 gleich B 119,3); nur in der NW-Version ist statt seiner Viṣṇu eingesetzt, und der Commentator Rāmavarman erklärt, dass in der SW-Version mit Brahmā (gleich Virāṭ, gleich Trimūrti) dessen Viṣṇu-teil gemeint sei. Im Vi.P. wird (I, 4, 2) Brahmā für Nārāyaṇa erklärt und ebenso im Li. P. I. 4, 59 ff.; das passt gut in diese Meermythe; die Haltung des Li. P. ist also hier nicht etwa als bewusst śivaitisch zu charakterisieren. Und sogar der Hv. gebraucht hier noch ausser Nārāyaṇa den Ausdruck Prajāpati teils für Viṣṇu (217,42), teils für Hiraṇyagarbha (219,5), schildert dann im Übrigen Viṣṇu im Yogaschlaf vor der Weltschöpfung, als umhüllt von Lakṣmī, seiner Gattin, die hier also mit dem Yogaschlaf gleichgesetzt ist (216, 30 f.), und nicht mit der für Viṣṇu charakteristischen Weltherrscherkrone (Kirīṭa), sondern mit dem gewaltigen Haarschopf (ib. 28), wie es für Yogis (und Śiva) passt.

Diese Darstellung im Hv. ist also sehr überlegt, sehr ausführlich und offenbar sehr jung. Den 8 sargas dieser Eberverkörperung (216-223) entsprechen 8 sargas der folgenden Löwenverkörperung (224-230), wobei der letzte sarga 230 mit v. 16 in zwei sargas aufzuteilen ist; der Schluss war ein selbständiges Loblied. Diese 16 sargas sind offenbar ein junger Einschub, der sich schon äusserlich dadurch von seiner Umgebung abhebt, dass der letzte Vers jedes sarga in einem besonderen Metrum verfasst ist (ausser 228). Diese Eigenheit haben sie wohl vom Rām. gelernt, denn sowohl 218 in der ersten wie 229 in der 2. Verkörperung sind aus der Digvarṇanā des Rām. IV geschöpft (s. Ruben, Studien zur Textgeschichte des Rāmāyaṇa, Stuttgart 1936, 47 ff.).

Der Hv. schildert dann das Erwachen des Gottes: er entlässt aus sich das Weltei, das er 1000 Jahre getragen hat (216). Er spaltet es nach oben und unten und schafft die Erde mit ihren Gebirgen. Aus ihm, dem Nārāyaṇa, besteht die goldene Eiflüssigkeit; sie wird zum goldenen Berg (Meru?) und den anderen Bergen (s.o. Vi. als Berggott). Durch diese Last, die der Glanz und die Kraft (tejas) Viṣṇus selber ist, wird die Erde überaus belastet und versinkt in die Unterwelt, die untere Eihälfte. Die Erde fleht Viṣṇu an mit den Versen, die nach dem Anfang der Kṛṣṇa-verkörperung (52, 14-20, s.o.) übernommen worden sind, und klagt darin auch über die Bedrückung durch die Dānavas, was als ein ganz anderes Motiv (s.u.) zu gelten hat. Viṣṇu als Eber rettet sie (217), teilt die Erde geographisch auf (218), schafft alle Wesen (219) und setzt die verschiedenen Könige in ihre Gebiete (220).

In diese Mythe hat der Hv. ein ganz anderes Ebermotiv verflochten: Viṣṇu nimmt nicht etwa die Gestalt eines gewöhnlichen Ebers an, sondern des Opferebers (yajñavarāha: 217,41). Das ist ein 100 Meilen hohes Ungeheuer, dessen Füsse die vier Veden, dessen Hauer der Opferpfahl, dessen Zähne die Opfer usw. sind (217,34 ff. gleich 41, 29 ff.; Vi. P. I, 4, 32; Rao 144); das erinnert an die Riesengestalt des Viṣṇu als Trivikrama (s.u.) und den stolzen König Veṇa (s.u.). Viṣṇu ist das Opfer, das ist schon in den Brāhmaṇas ein häufig wiederholter Satz; das Opfertier des Veda ist aber nicht das Schwein, sondern der Stier: zweiköpfig, seine vier Hörner sind die vier Veden usw. (Rao 249; vgl. Hv. 254, 5). Doch wird schon in dieser Literaturschicht auch der

Eber in diese Opfermystik Viṣṇus hineingezogen, u. z. jener Emūṣa, der auch der Vorläufer der Eberverkörperung ist. Dieses Tier hält den Reichtum der Dämonen (Asura) hinter 7 Hügeln versteckt; Indra erschlägt ihn mit dem heiligen Kuśagraś. Viṣṇu, das Opfer, holt den toten Eber als Opfer für die Götter; so erhalten die Götter die Schätze der Asuras (TS: Macdonell 41; Keith 111). Für einen vedischen Ritualisten war es gar nicht möglich, Viṣṇu, das Opfer und den kosmischen Eber in engere Verbindung zu bringen.

Diese dem Veda ursprünglich fremde Vorstellung (Hillebrand II, 322) nahm man auf unter dem Druck der nicht-āryischen Volksmassen, die das Schwein als Opfertier kannten, und das ist es heute noch bei den Primitiven von Chota Nagpur; nicht nur bei den Asûr; die Oraon opfern Schweine am Ahnenstein (Roy ORC 41 f.), die Gond, Khond, Baiga für Buradeo und Narâin (Rahmann 49, 69, 61 f.), die Birhor (Roy 208, 302, 338) usw. Die Dhangar in Mirzapur und Gorakhpur opfern ein Schwein 10 Tage nach der Verbrennung eines Toten; seine Füße und Schnauze aber vergraben sie im Hof unter einem Stein und sagen dazu: „Ruhe hier, kein Zauberer soll dich erwecken!“ (Crooke II, 269). Die Kharia opfern dem Gorea ein Schwein, weil dieser Geist einst einem Kharia in Schweinegestalt bei der Ernte erschien (Roy. Kharia 428). Und die Oraon sagen zu dem Schwein, das vor dem Opfer gefüttert wird: „Wenn du wahrhaftig die Gottheit bist, dann friss!“ (Roy ORC 237) – und beim Essen dieses Opfertieres wird man eins mit dem Gott (Roy Bi. 289); opfern, d.h. essen ist gleich verehren des Tieres, das der Geist des Gottes ist (ib. 332): das ist die primitive Wurzel des grossen Gottes Viṣṇu als Opfer.

Die grausame Art, in der dabei das Schwein von den Gond usw. zu Tode gemartert wird, erweckt den Eindruck, dass es sich um ein typisches „südliches“ blutiges Opfer des primitiven Pflanzertums handelt, das ja die Schweinezucht sehr früh kultivierte. Dann ist das Schwein nur als Ersatz des Menschen, sein Opfer nur als das des Urmenschen, und daher des Gottes zu denken. So erscheint z. B. das Wildschwein als Geber der ersten Kokusnuss in Verbindung mit Menschenschöpfung und Zerstückelungsfruchtbarkeitsopfer in der mutterrechtlichen Schicht von Ceram (Jensen 545), die Schweinezucht kennt. Daneben aber ist folgendes zu bedenken: das Schwein wird bei den Khond im Rinderpferch geopfert (Rahmann 47, 61), die Goalas, die Hirten opfern es beim Samkrāntifest (Risley I, 290), die Ahir am Sohraifest (Crooke I, 65): bei typischen Hirtenfesten wird das Schwein von den Rinder- und Büffel-herden als Opfer zertrampelt. Dadurch wird in drastischer Weise der Gegensatz der nomadisierenden und siegreich eingedrungenen Hirten gegen die sesshaften, im Lande vorgefundenen, verachteten, gehassten und trotzdem gefürchteten Hackbauern ausgedrückt. Der Hirte fürchtet die Bauern und übernimmt daher ihr Schweineopfer; aber er begeht es in seiner Weise. Diese Hirten züchten das Schwein nicht und essen es nicht; das überlassen sie niedrigen Kasten! So sagen auch die Oraon, dass das (oder ein?) Schweineopfer ihnen von den Ahir gebracht worden sei (Roy ORC 232). Als die Ārya nach Indien und ins Gangestal kamen, fanden sie aber schon ein kompliziertes Schweineopfer vor, und da sie es mit Viṣṇu verbanden, machte ihnen das Hirtenopfer den stärkeren Eindruck. Aber es gibt auch einen Dämon (Asura) Eber (Varāha: Hv. 54, 76), und der Emūṣa ist wenigstens teilweise als dämonisch gedacht. Das könnte auf die pflanzerische Einstellung zu Schweinen deuten. Heute ist das Schwein Speise der niedrigsten Kasten, Opfertier für die Djangelgöttin Vanadurgā in Bengal (IBORS X, 126), für den tragischen Räuberhauptmann Goreya in Bihar (ib. 140), auch in Südindien (Iyer I, 302). Die niedrige Kaste der Kumhar züchtet Schweine (Crooke III, 336; Russell IV, 8) und opfert sie für die Ernte, weil das wilde Schwein die Felder zerstört (Risley IV, 9; s.u. Mahiṣāsura). Risley erinnert hier an Demeters Schweinegestalt und Frazer.

Die Darstellungen Viṣṇus als Opfereber sind teilweise göttliche Gestalten (Rao 135); teil-

weise aber auch nur Schweine-rundskulpturen, wie ich mehrere im Museum in Allahabad sah; sie werden vielleicht wie Nandis verwendet.

Ein drittes Motiv der Eberinkarnation fügt der Hv. dieser Mythe ein: die neugeschaffenen Berge (die ja die Stärke Viṣṇus waren) flogen damals noch frei umher. Sie flogen nach Westen ins Reich der Dämonen und zu deren König Hiranyākṣa und reizten sie auf, nach der Weltherrschaft zu streben. Es gab einen der sich stets wiederholenden Kämpfe der Dämonen gegen die Götter (221), bis Viṣṇu in der Gestalt des Eberberges (Varāha-parvata) mit dem Diskus (den er also aus menschlichen Händen schleuderte) dem Hiranyākṣa den Kopf abschlug (222). So war den Göttern geholfen und die Erde von der Last der Dämonen befreit. Indra aber schnitt den Bergen zur Strafe ihre Flügel ab (223). Der Text (222,2) verweist ausdrücklich darauf, dass dieser Eberberg bereits vorher bei der geographischen Aufteilung der Erde (218, 33) von Viṣṇu als Eber geschaffen worden war "gleich seiner eigenen Gestalt", und dieser Eberberg steht bereits in der Vorlage des Hv., im Rām. IV, war also eine echt viṣṇuitische alte Vorstellung: Viṣṇu als Berggott. Den Kampf des Ebers gegen den siegreichen Dämon schildert auch das Agni P. (Rao 131f).

Ein viertes Motiv: Viṣṇu zeugte als Eber mit der Erde, die er schützend trug, den Dämon Naraka (Hv. 118, 125; Vi. P. V. 29, 23 f.; Bh. P. X. 59, 30) (s.o. Nārāyaṇa), den er dann in der Verkörperung als Kṛṣṇa erschlug. Diese göttliche Zeugung erinnert an das Schwein als Totem-ahnen; der dämonische König Naraka von Prāggyotiṣa im östlichen Nordindien könnte ein Schwein als Ahnen gehabt haben, wie in Barābhūm im westlichen Bengal, Chota Nagpur benachbart, d.h. im Eberland, die Sage geht von zwei Brüdern, Nath Varāha und Keś Varāha, die gegen ihren Vater stritten. Der sagenhafte Kaiser Vikramāditya tötete den jüngeren und salbte mit dessen Blut den älteren zum König dieses Landes, soweit er es in einer Nacht umreiten konnte; die Spuren des Pferdes zeigt man noch (Risley I, 118 ff. nach Dalton), eine typisch hinduisierte Ursprungssage der Kolarier, d.h. des Schweinevolkes: kol gleich Schwein. Freilich: alle Chota-Nagpur-stämme essen heute das Schwein, und dementsprechend ist das Schwein als Totem sehr selten, es würde ja sonst unter das Speiseverbot des Totems fallen müssen, aber es gibt ein Schweine-totem z.B. bei den Chadar in CP (Russell II, 401, Niggemeyer 453), den Kahar (Risley App. I, 63); häufiger wäre es wohl bei den Hirten, den Schweineverächtern zu erwarten: die haben heute ihren Totemismus alle verloren. Das Schwein ist aber das Wappentier der Chālukyas, jener grossen Dynastie im Dekkhan, und der Könige von Vijayanagara gewesen (Longhurst 10). Sonne und Mond, Kuh und Schwein kommen als Symbole auf Inschriftsteinen in Rajputana vor (Risley IV, 11 nach Tod); da ist Sonne und Kuh der Hirten, Mond und Schwein der Pflanzler vereint. Also das Schwein hatte eine, wenn auch nicht immer totemistische, so doch Ahnen-ähnliche Bedeutung gerade in den Augen der Herrenschicht — und das passt zu Viṣṇu als Eberahne.

Ein fünftes Motiv: Viṣṇu als Eber versucht, das untere Ende des gewaltigen Flammenlinga zu entdecken, als das Śiva plötzlich erscheint, während Brahmā das obere Ende sucht. Ein Motiv, das Śivas Überlegenheit ausdrücken soll und nun die ältere Viṣṇu-Eber-mythe verwendet.

Schliesslich ist auch Śiva als Eber und als Sau bezeugt (s.o.). Der Eber ist das Tier des Bimalanātha, des 12. Tīrthankara der Jaina. Die Schweinegöttin der Buddhisten, Marīcī, und die Sau als eine der 7 Mütter (Vārāhī) sind andere Schweinegötter Indiens. Eine Deutung der Schweine-mythologie ist so schwierig, weil in Mythos und Ikonographie das zahme und wilde Schwein nicht unterschieden werden kann. Manche Kṣātriya und die Bhil z.B. jagen (Hv. 289,2) und essen das wilde, aber nie das zahme Schwein. Und bei den Chota-Nagpur-stämmen ist das Schwein in Wirklichkeit halbwild; es wird weder gefüttert noch kastriert, mehr geduldet als gezüchtet: es suchte vielleicht von sich aus Schutz im Dorf vor den Tieren des Waldes.

Der Komplexheit und Beliebtheit der Eberinkarnation entspricht die Fülle ihrer Lokalisierungen. Ein Varāhakṣetra (De) ist in Kaschmir (s.o. Fisch, Schildkröte!). Eines in Bengal, ein Sūkarakṣetra (De) ist bei Soron am oberen Ganges; in Rajputana in Baghera und in Barāhachatra im Basti Dt. (also zwischen 2-3) sollen die Stätten dieser Mythe sein (Carlleyle 109 f.). Zwei Tīrthas (Sūkara und Sūkarodbhedana) werden in Hv. (164,41 und 43) ohne Ortsangaben erwähnt, ein Varāhakṣetra und Lokoddhāra im Mbh. (Hopkins 209). Wer sucht, wird mehr finden.

5) Viṣṇu als Mannlöwe (Narsimha)

Die Verkörperung Viṣṇus als Mannlöwe, d.h. als Mann mit Löwenkopf und -vordertatzen, wird zwar im Hv. (224-230, s. o., und kurz ib. 41) breit, aber sonst noch reicher erzählt. Ohne Anknüpfung an Hiranyākṣa aus der Eberverkörperung, der wohl eine junge Figur ist (Hopkins 48), wird sein Bruder (Hv. 231, 13) Hiranyakaśipu als König der Dämonen dargestellt — er war unter Hiranyākṣa yuvarāja gewesen (Hv. 220, 14) — wie er durch ungeheure Askese Unsterblichkeit zu erlangen sucht oder, da das unmöglich ist, grösstmögliche Sicherheit: weder Götter noch Menschen sollen ihn töten können usw., weder mit Trockenem noch mit Feuchtem noch einem anderen, weder am Tage noch in der Nacht noch durch sonst etwas. Allenfalls: wer ihn mit seinem Hofstaat und Heer mit einem einzigen Faustschlag vernichten kann, der könnte ihn töten. Damit übersteigert er einen alten Zug, der schon im Ṛgveda vorkommt: weder durch Feuchtes noch Trockenes, weder bei Tag noch bei Nacht kann Vṛtra oder Namuci getötet werden, dämonische Feinde des lichten Gottes Indra; er aber erschlägt sie trotzdem: in der Dämmerung und durch Schaum (Hopkins 131f.; Zimmer 157). Das geht wohl auf uralte Formeln feierlicher Vertragschlüsse zurück (Hillebrand II, 231), erinnert aber auch an die rätselartigen Bedingungen, die der Brautvater dem Freier usw. stellt: er soll weder bei Tag noch bei Nacht, weder zu Fuss noch zu Ross usw. kommen, ein innerasiatisches Motiv der Türken, Finnen usw. (Radloff I, S. XIII). Dies ist für die Herrschicht der Eroberer so bezeichnend, wie es ihr Gegenstück, die Mysterien Vorderasiens (Meissner 179 ff. 420) als Sehnsuchtsstreben nach Unsterblichkeit in der Kultur der Bauern, der Mühseligen und Beladenen ist.

Nach dieser magischen Sicherung siegt der Dämon über die Götter und errichtet seine Weltherrschaft — bis Viṣṇu in neuer, und also in jener Sicherung nicht vorgesehener Gestalt, als Mannlöwe, mit einem Schlag seiner Löwentatze seiner ganzen Herrlichkeit das Ende bereitet.

Diese Erzählung ist dann bereichert worden um die Gestalt des Prahlāda, des Sohnes des Hiranyakaśipu, der aber aus seinem eigenen Herzen die Erkenntnis der Grösse Viṣṇus schöpft und dadurch sich die furchtbare Feindschaft seines Vaters zuzieht. Der Vater versucht auf alle mögliche Weise, seinen missratenen Sohn bekehren zu lassen und schliesslich zu töten — aber die Waffen der Dämonenhenker töten ihn nicht, das ärgste Gift vergiftet ihn nicht, die Zaubrerflamme brennt ihn nicht, der Ozean ertränkt ihn nicht usw. (Vi. P. I. 17-20); er ersteht immer wieder als der strahlende Jüngling, ein weltweit verbreitetes Märchen (z.B. Radloff I 95 ff., 126, 527 usw.), das so recht in die Viṣṇumythologie passt.

Und noch eine Besonderheit (mindestens!) muss hervorgehoben werden: Viṣṇu erscheint in manchen Darstellungen (Zimmer 185 nach Narsimha P. ; Rao 148 nach Padma P. ; Hopkins 211: nicht im Epos) in einer Säule des Palastes des Hiranyakaśipu; als der Vater seinen Sohn mit dem eigenen Schwert niederhauen will, birzt die Säule und der Mannlöwe kommt hervor. Diese Vorstellung, dass der Gott in der Säule lebt (u.z. der Welten-tragende Gott in der Palastsäule), gemahnt an die megalithische Vorstellung vom Ahnen im Menhir und die pfostengestalti-

gen Götter, die ich als Birnath und Kāṃsa gerade im Gebiet des Sonnengottes in Chota Nagpur bei Hirten und in Puri traf. Es erinnert aber auch an die Reliefplastik, die auf südindischen Tempeln vorkommt: da stehen die Götterfiguren (z.B. Subrahmaṇya in Tanjore, ähnlich dem Fenster bei Coomarasvāmi LXXIV, vgl. CI) in Nischen, die rechts und links von je einer halben Säule eingefasst werden. Sollte da nicht dieselbe Bedeutung des tragenden Gottes im Stein zugrunde liegen?

Dem entsprechend unterscheidet die Ikonographie zwischen dem Mannlöwen in der Säule (Rao 151ff.: Sthaunanarsimha) und dem Girija-Narsimha, dem berggeborenen, d.h. bergbewohnenden Löwen-Mann (149 f.) und eine dritte Form ist die des auf dem Garuḍa reitenden (Yānaka-Nars.: 154f.). Er kommt aber auch in 4. Form vor, nämlich im Diskus (290 ff.; pl. 35 und 35 A.). Ganz besonders diese Verkörperung des Gottes wird im Diskus dargestellt, und gelegentlich ist er zu einer Art Gorgoneion abgekürzt; d.h. der Löwenkopf en face, dessen Geschichte in uralte Zeiten als Motiv des Glaubens und der bildenden Darstellung zurückgeht, ist eine der Verkörperungen des Sonnengottes Viṣṇu. Sein grausiges Löwengesicht ist Abwehr gegen böse Dämonen. Die Geschichte des Gorgoneion in Indien ist noch nicht zu übersehen. Es kommt vor auf Tempelschwellen (in Poona s.o.), als makara an Giebelspitzen und prabhāmaṇḍalas, als Löwengesicht in ornamentalen Reihen (Abbot), bisher ungedeutet bei Darstellungen des Trivikrama (s.u.), als Garuḍa, der Schlangen verschlingt (Frobenius fg. 55 ff.), und zwar so auch im Diskus (ib. 17), im Würgermotiv (ib. 33), bei wappenartigen Löwen (Rao pl. XXIII) Viṣṇus, an Götterwagen (Frob. Tfl. 19): also stets als Besieger von Schlangen, Ungeheuern, Feinden der Menschheit.

Wann und wie ist diese Vorstellung nach Indien gekommen? Im Ṛgveda kommt bereits der Sonnenvogel Garuḍa oder Suparṇa vor (Macdonell 39). Das Rad als Sonnensymbol findet sich im vedischen Kult (ib. 155), das später als Viṣṇus Diskus erscheint. Beide Elemente sind aber erst später mit Viṣṇu verbunden worden. Und ein Mannlöwe ist im Ṛgveda nicht genannt. Ein Gott in der Sonnenscheibe: das ist aber Ahura Mazda in mancher Darstellung Persiens oder Aschur der Assyrier. Kann man sie mit der in Indien nur selten und spät belegten Darstellung des Narsimha in Verbindung bringen? Man hat früher die Sonnenscheibe des assyrischen Gottes von Ägypten hergeleitet (E. Meyer), neuerdings aber (Pering) die ägyptische uralte Vorstellung (seit mittlerem Reich: Pering 281) nicht als Quelle der assyrischen anerkannt, vielmehr aus „einem grösseren Zusammenhang“, aus der Vorstellung des auf der Säule ruhenden Himmels und des Weltenbaums, die in Eurasien (Holmberg!) weit verbreitet war, zunächst die hettitischen Darstellungen abgeleitet: denn auch in Nordasien erscheint auf einer Stange ein Vogel (Adler) wie der Sonnenvogel bei den Hettitern (283), daraus ist dann die assyrische und später die persische Form herzuleiten. Man wird auch diese Theorie noch modifizieren, dann bereits vor den Hettitern, im 3. Jtsd. v. Chr. hatte man in Inneranatolien (Alaca hüyük) verschiedene Formen von Sonnenscheiben (Arik fig. 35), die offenbar wie die hettitischen auf Stangen befestigt waren, u.z. in Verbindung mit Raubvögeln. Vor allem: mag auch die Archäologie uns im Stich lassen: der Gedanke, dass die Sonne der Kopf des Viṣṇu ist, ist bereits in den Brāhmaṇas zur Sage geworden (Keith 111, Macdonell 39), und ihr liegt auch wohl die Vorstellung zugrunde, dass die Sonne das grausige, drohende Gesicht des menschenquälenden (janārdana), sengenden Gottes ist. Des „Viṣṇu im Sonnenkreis“ gedenkt der Yogi (Rao 74). Das ist im Ṛgveda nicht ausgesprochen, und das plastisch darzustellen gelang den Indern erst bei ausgebildeter Technik. So *kann* diese Vorstellung bereits uralte sein, *muss* uralte sein, wenn man ihre weite Verbreitung und ihr hohes Alter in Ägypten in Betracht zieht. Hängen die beiden Schlangen nicht in Ägypten ganz ähnlich

von der Scheibe herab wie die vom Garuḍa? (Frobenius fig. 55). Mag auch die theologische Deutung in beiden Ländern verschieden sein: die dieser bildlichen Darstellung zugrunde liegende Vision der die Schlangen vertreibenden Sonne kann gemeinsam sein. So scheint es, dass der Zusammenhang noch weiter zu fassen ist, als Pering es auszuführen wagt: die Ārya wie die Hettiter, aber auch eine Herrenschicht der Ägypter und die Viṣṇuiten sind Zweige eines Stammes. Die Säule des Narsimha, und die Vorstellung des Narsimha als eines Baumes (Otto 291) wird man nicht von der Säule und dem Weltenbaum Eurasiens trennen. Wo sich in der letzten Zeit immer mehr Material anhäuft, geht es um so weniger an, die Erscheinungen zu isolieren, wenn auch die Unterschiede des grausamen Mannlöwen vom bogenschiessenden Aschur und segnenden Ahura Mazda gebührend (d.h. ihre Kulturen charakterisierend) eingeschätzt werden müssen.

Viṣṇu ist nicht nur die herrliche, sondern auch die sengende Sonne (Hv. 211; 216); in der grossen Theophanie der Bhagavadgītā ist er so schrecklich wie der Mannlöwe. Seine charakteristischste Waffe ist der Diskus, und der ist so vernichtend wie die Sonne am Weltende bei dem grossen Sintbrand (Hv. 98, 52); von den Flammen des Feuers des Diskus werden Viṣṇus Feinde erschlagen (40). Die fürchterliche Gestalt darzustellen, war sehr beliebt: wer den Riesenkoloss in Vijayanagara gesehen hat, wird ihn nie vergessen. Eine der phantastischen Marmorkassetten des Jainatempels auf dem Mt. Abu enthält das fast rundplastische Relief dieses Gottes. Im Pāna-Narsimha (De), dicht bei Bezwada, Kistna Dt., verehrt man eine solche Gestalt, die unter Umständen Unmengen zu saufen vermag: wer rettet die Lokalsage, die es dort sicher gibt, vor dem vergessen werden? Ein anderer solcher Gott wird in einer Höhle in Ahobala (De), Karnul Dt., verehrt, eine im Almora Dt. (IBORS VI, 379), und auch auf dem Mandaraberg steht er in einer Höhle, in die man nur knieend hinein kann: sollte auch der Höhlenkult für ihn etwas besonderes bedeuten, wie für den Nārāyaṇa von Undavalli? Er ist bei einem brennenden Sonnengott überraschend.

Lokalisiert ist die Mythe an verschiedenen Stellen: in Hiranyapura (De), nicht weit von Agra, in Multan (De: Mūlasthānapura), dicht bei Hastinapura, oder in Simhapur (De) fast in Kaschmir. Da in Multan der Kult des Sonnengottes sassanidischen Einfluss zeigt, dürfte eben einer der beiden anderen Plätze die alte Tradition bewahrt haben.

6) Viṣṇu als Zwerg und Riese (Vāmana und Trivikrama)

Nach Hiranyakaśipu's Tod wird sein Enkel Bali König der Daityas, d.h. die Daityas sehen seine Tugendhaftigkeit, Gerechtigkeit, Stärke, Gelehrsamkeit, Verständigkeit... kurz er war ein so kluger und starker Götterfeind wie Hiranyakaśipu (Hv. 231, 18 f.), und deswegen machten sie ihn zum Indra (17). Trotz dieser Feindschaft gegen die Götter (Indra usw.) hat Bali den Charakter des Prahlāda (15): Verehrung des Viṣṇu ist also mit Feindschaft gegen Indra zu vereinigen. Diese Dämonen haben übrigens hier kein geschlossenes Reich, sondern sie leben in allen Ländern (deśe deśe: 16). Den Bali flehen sie dann an, ihnen die Dreiwelt wieder zu erobern; er beschliesst sofortigen Krieg (232,1) und sammelt sein Heer am Ufer des Ozeans (35). Durgā bekränzt ihn (234, 78); seine Priester vollziehen ein grosses Opfer (87 ff.). Auf der anderen Seite sammeln sich die Götter, und es gibt einen fürchterlichen Kampf, bei dem Nara und Nārāyaṇa zusehen (236, 40); der Kampf war ein grausiges Opfer (237). Im Zweikampf gegen Bali gibt Indra schliesslich, abgerufen durch eine göttliche Stimme, nach. Bali kann wegen seiner Rechtmäßigkeit nicht von Indra getötet werden (247,24). Bali regiert nun die Welt so vortrefflich, dass Lakṣmī und alle guten Göttinnen erfreut in ihn eingehen — wie es sich bei einem grossen und

guten König gehört (248) — Jetzt sucht Indra (Zimmer 194 ff.) Hilfe bei seinen Eltern, den All-
 eltern Kaśyapa und Aditi. Sie gehen zusammen zu Brahmā und weiter zu Viṣṇu, der im Norden
 im Milchozean schläft, und bitten ihn, als Bruder Indras geboren zu werden, als Sohn des Ureltern-
 paares, als Vāmana, der „Zwerg“, „Bucklige“ oder „Kleine, Kind“. Dementsprechend ist
 Viṣṇu in dieser Verkörperung als kleiner Brahmanenknabe mit oder ohne Buckel dargestellt
 (Rao 163 f.). Bei seiner Geburt versammeln sich alle Götter und himmlischen Wesen; er stellt
 ihnen einen Wunsch frei, und sie bitten ihn, die Weltordnung wieder herzustellen. Bali ist zwar
 durchaus kein Bösewicht, kein Feind der Menschen, der vernichtet werden muss; aber er ist
 ein Indra, ein Konkurrent der himmlischen Götter: er genießt dank seiner Weltmacht die Opfer,
 die die Menschen den Göttern und insbesondere dem Indra darbringen; der Gott Indra möchte
 wieder in seine Rechte eingesetzt werden. Viṣṇu ist einverstanden und geht in der Gestalt des
 buckligen Brahmanenknaben mit allen Zeichen der Würde eines solchen, mit Sonnenschirm und
 Messingwassertopf, zu Bali. Bali ist gerade dabei, zur Bekräftigung seiner Weltherrschaft das
 vedische Pferdeopfer zu vollziehen. Der Brahmanenknabe diskutiert mit den gelehrten Opfer-
 priestern des Bali und macht sie sprachlos: sie können in der Diskussion nicht mehr antworten,
 als er mit guten Gründen sich (Viṣṇu) selber als das Opfer darstellt (253,65 f.). Da staunt Bali
 über das Wunder, wie er die Alten durch den buckligen Knaben zum Schweigen gebracht sieht
 (67 f.). Bali fragt ihn nach Namen und Herkunft, er aber nennt sich nicht, preist vielmehr das
 Pferdeopfer — und seine ersten Worte: „O! Das Opfer!“ sind dabei zugleich Nennung seiner
 Selbst. Er ist ja Viṣṇu, das Opfer (254,1). Erfreut über den gelehrten Knaben stellt ihm Bali
 einen Wunsch frei, und der wählt sich Land für drei Schritte, um eine Stätte für seinen Feueraltar
 zu haben. Trotzdem Śukra, der höchste Priester und Berater der Dämonen, und Prahrāda, der
 doch sonst so Viṣṇu-fromm ist, Bali vor dem Zwerg warnen, in dem sie Viṣṇu und Narsimha
 erkennen, wird die Landschenkung rite mit Giessen von Wasser über die Hände des Beschenkten
 vollzogen (sehr ausführlich!). Bali der Rechtliche kann nicht zurück.

Unmittelbar danach wird der Zwerg zum Riesen; Viṣṇu nimmt die „aus allen Göttern be-
 stehende Gestalt“ an: die Erde ist seine Füße, der Himmel sein Haupt, das Feuer sein Gesicht
 usw., die Veden sind seine Brust, die Opfer seine Lippen. Wie die Motten ins Licht, so flogen die
 Asuras gegen ihn, umdrängten ihn, aber er schritt aus: beim ersten Schritt waren Sonne und Mond
 in der Höhe seiner Brust, beim zweiten bei seinen Schenkeln, beim dritten in der Gegend seiner
 Knie (vgl. Rao 164 f.: Stirn, Nabel, Knie). So gewann er mit diesen drei Schritten das Weltall und
 schenkte es dem Indra; dem Bali und den Dämonen gab er als Stätte die Unterwelt Sutala: weil
 Bali so grosszügig gegen den Zwerg war, soll er hier sein Reich für sich haben; er soll sich vor den
 Göttern nicht mehr fürchten, aber er soll auch nicht gegen Indra trotzen. Dort unten soll er in
 allen Freuden und himmlischen Genüssen bleiben als König des Reiches der Dämonen. Wie
 die Götter jetzt wieder die Opfer der Menschen, soll Bali von den nicht rite, ohne gelehrte Brah-
 manen, ohne Spenden an die Brahmanen vollzogenen Opfern, ohne fromme Gedanken gemachten
 Spenden usw. leben. Viṣṇu bindet Bali mit Schlangenbanden in die Unterwelt und geht selbst
 zum Himmel. Nārada aber geht voll Mitleid zu Bali und lehrt ihn einen Zauberspruch zur Be-
 freiung von diesen Banden, und Garuḍa löst ihn von den Schlangen.

Eine Fülle von Motiven ist in diesem Mythos zusammengeströmt. Seit dem R̥gveda sind die
 drei Schritte des Viṣṇu literarisch bezeugt (Macdonell 37 ff.): mit ihnen schafft die Sonne den
 Menschen Platz (39); sie sind im Veda nicht mit einem Kampf gegen die Dämonen verbunden;
 sie sind solar-mythologische Kosmogonie. Drei Schritte macht der vedische Priester im Ritual
 (Hillebrand II, 316): das ist uralte schamanistische Praxis (s.u. Buddha). Die genaue kosmische

Lokalisierung der 3 Schritte ist noch nicht geglückt, wie sie auch im puranischen Mythos nicht einheitlich ist. Nach anderer als obiger Darstellung (Rao 163) hat Viṣṇu mit zwei Schritten Erde und Himmel durchschritten, und der fromme Bali bietet ihm seinen eigenen Kopf als Platz für den 3. Schritt: durch ihn wird er dann in die Unterwelt hinuntergedrückt. Das dürfte aber neu sein: der höchste Schritt (pada) Viṣṇus ist seit dem Ṛgveda der Himmel Viṣṇus: dorthin, zum Zenith des Welteis, kommen die Viṣṇuverehrer im seligen Tod; die Fussspur ist das heilige Symbol Viṣṇus wie Budhas (s.u). Die Schritte dürften den „drei Welten“ entsprechen, die als Erde, Luftraum und Himmel das Gerüst der Kosmographie darstellen. Sie werden symbolisiert in den drei Stockwerken der Viṣṇutempel: im untersten ist der Gott sitzend, im mittleren stehend, im obersten im Yogaschlaf liegend aufgestellt (Rao 79 ff.); sie entsprechen auch den drei Schichten der Heldengedenksteine: unten kämpft der Held, im Luftraum fliegen Genien, oben thront der Gott (z.B. Frobenius Tfl. 15). Dorthin geleiten die Genien den Helden.

In den Bilddarstellungen (Rao 164 ff.) dieser kosmischen Mythe erscheinen Züge, die in der Literatur bisher nicht gefunden wurden: der Gott hält mit einer Hand den Himmel hoch, in ähnlicher Haltung wie Kṛṣṇa später den Govardhanaberg, während der Fuss des ausschreitenden Riesen hoch oben ein Gorgogesicht berührt. Daneben ist der Stamm des paradiesischen Wunschbaumes sichtbar. Das ist ein Rest der oben schon herangezogenen Mythe vom Weltbaum, der den Himmel stützt. Von dem Baum ist hier der Gott als Stützer gesondert, und die Fratze mag die sengende Sonne meinen.

Es wird auch erzählt, dass bei dem höchsten Schritt der Fuss des Gottes das Welte durchbrach: aus dem so entstandenen Loch floss das Urwasser in die Welt hinein: das ist eine Parallele zur Sage, dass die himmlische Gangâ aus Viṣṇus Zeh entspringt.

Die aus allen Göttern bestehende Riesengestalt erinnert an den Opfereber, an eine stolze, manchmal bei Vena (s.u) allzustolze, Königsvorstellung in Indien: der König vereinigt in sich die Funktion aller Götter. Sie ist aber auch in Babylonien belegt (Meissner 160): gehört also auch in grossen Zusammenhang.

Und ebenso der buckelige Zwerg! Wie er die Gelehrten in der Opferdiskussion verblüfft, das ist dem Christuskind im Tempel zu vergleichen. Seine Buckligkeit entspricht der Krätzigkeit des inkarnierten göttlichen Helfers in Chota Nagpur (Barnda s.o.). Wie er den gewaltigen Dämonenfürst überwindet, das ist das Motiv des David gegen Goliath; List des Kleinen gegen die Kraft des Grossen — aber freilich: alle Anklänge sind überdeckt durch die Eigenart der echt indischen Gestalt des gelehrten brahmanischen Knaben. Das Wachsen zum Riesen ist nur hier. Balis Verhältnis zu Indra ist nur indisch.

Die Mythe als Ganzes ist nur indisch. Aber sie verwendet das Motiv des siegreichen Kindes, ein solares Motiv; auch der Sonnengott Skanda siegt als Kind, auch Kṛṣṇa, der Sonnenheros, siegt als strahlendes Kind; auch Buddha, der von Sonnenmythologie umwobene Heiland, tut 7 Schritte als Kind, setzt als Kind alle in Erstaunen, denn schon im Kind sieht man die künftige Grösse. Am krassesten ist dies Motiv vielleicht in der alttürkischen Epik, wenn 3-jährige Knaben Heldentaten vollbringen (Radloff passim!).

Bucklige werden auch unter den grausigen Gottheiten (Hv 164, 70) erwähnt, und auch Siva ist ein Buckliger (Hv. 270, 15). Und eine Bucklige (Mantharâ) stiftet die Intrige gegen Râma an. Aber eine Bucklige war es, die Kṛṣṇa, als er in die Stadt seines Feindes Kâṃsa kam, in seinem Wert liebend erkannte. Der Anblick eines Buckligen bringt Glück (Hopkins 210): liegt hier ein auch in Europa weit verbreiteter Aberglaube vor — oder handelt es sich nur um eine Erinnerung an diese Inkarnation? An dieser Mbh.-Stelle wird auch der Eber, der Erde vom Grund

einer Pfütze heraufholt, als Glückszeichen genannt, in deutlicher Anspielung auf jene Inkarnation. Aber es gibt wohl mehr Stellen. Viṣṇu als Zwerg kommt in einer ähnlichen Stelle schon in den Brāhmaṇas vor: im Kampf gegen die Dämonen erbaten sich die Götter soviel Raum für ihre Opfer, als ein Zwerg gross ist. Viṣṇu legte sich als Zwerg nieder und wuchs, bis die ganze Welt den Göttern gehörte (Bhandarkar 34; Keith 110). War hier Viṣṇu ursprünglich als das Opfertier selber hingelegt worden? Behauptet er deshalb in der Diskussion, dass er das Opfer ist? Kleine (Zwerg-) Tiere wurden oft als Opfertiere verwendet (Keith 111): in der Tat sieht man auch heute überall, dass bei Opfern, sei es der Ziege für Kālī, der Büffel für Durgā, der Hühner für die Chota Nagpur-Götter, mit Vorliebe (und aus Sparsamkeit) kleine, junge Tiere genommen werden. Hat der Opferer dabei den Glauben: Dies ist eigentlich nicht so klein als Opfer, es tut nur so, es kann riesig wachsen . . . ? Man mag auch daran denken, dass die Kultfiguren nur sehr klein zu sein pflegen: ich sah die Vindhyavāsinī und die Âdiśakti in Bindhyachal, den Śrīranganātha und den Varadarāja; im Film sah ich Tukarām den Pandaradeo (Pandurang) verehren; s.o. die Abb. der Cāmuṇḍā usw.

Seit dieser Geschichte ist Viṣṇu ein Bruder Indras, u. z. ein jüngerer, und heisst deshalb Upendra. Wer sollte durch diese Verwandtschaft erhoben werden? Indra, dessen Macht sank, oder Viṣṇu, dessen Macht stieg?

Und in Bali, dem unglücklichen, überlisteten, und doch so guten und gerechten König, dem Götterfeind, lebt noch ein besonderer Zug: im Onam-fest in Malabar (bei Panikkar geschildert), lebt sein Andenken noch heute: einmal im Jahr feiern die Menschen seine glückliche Regierung! An diesem Tag beschenkt einer den anderen zum Andenken an diese selige entschwundene Zeit und zur Ehre des Überlisteten, der heute noch in der Unterwelt, fern von den Menschen mit ihrer Last und Trübsal herrscht. Woher diese Anhänglichkeit an den Götterfeind? Erinnern sich die Bauern noch jenes guten Königs, der von den fremden Eroberern mit ihrer Sonnenmythologie überlistet wurde? War die Macht der neuen Herren nicht stark genug, den mächtigen König mit Gewalt zu besiegen und ihn in den Augen des Volkes als böse, als gerecht bestraft hinzustellen oder ihn ganz abzutun, sodass er heute noch in seinem Reich auf den Tag wartet, wo er wiederkommt? Er droht dem Indra, dessen Macht verfiel, immer noch! Wer scheidet hier Historie von einer Rotbart-Mythe! (s. jetzt J. J. Meyer, Trilogie . . ., Lpg. 1937, Bali, Gott Saturnus).

Die Geburt des Zwerges soll bei Baxar im Siddhāśrama (De) erfolgt sein, wo sie heute noch jährlich gefeiert wird. Das Pferdeopfer Balis aber wurde in Bharukaccha (De) lokalisiert.

7) Viṣṇu als der Schwarze mit dem Beil (Paraśurāma)

Der Sohn des Jahnu (Vi. P. 4, 7, 2) aus dem Sonnengeschlecht, der die Gangā verschluckte und wiedergebar (s.o.), war Gādhi, eine Inkarnation Indras (Hopkins 184). Dessen Tochter, Satyavatī, die zum Flusse Kauśikī wurde (Vi. P. 4, 7, 16), heiratete Ṛcika, den Brahmanen aus Bhṛgu-Geschlecht; um die Tochter des Kṣatriya zu erhalten — solche Kastenmischung war damals noch möglich — sollte er die Märchenrosse des Meergottes Varuṇa als Preis (sosehr auch ein Brautpreis als „dämonisch“ verurteilt wird!) geben. Er gab seiner Frau — und auf deren Bitten auch seiner Schwiegermutter — je einen Kuchen, damit aus ihnen wunschgemässe Söhne entstünden — ein Motiv auch der Rāma-sage (s. u.); die beiden Frauen aber vertauschten die beiden Kuchen, denn die Schwiegermutter unterschätzte den Brahmanen. Sie dachte: Jeder wünscht sich einen starken Sohn, nicht aber einen starken Schwager (10): also wird der Kuchen, den er seiner Frau gab, den stärkeren Sohn zeugen. Sie überredete ihre Tochter: nicht sie als Brahmanenfrau

braucht einen starken Sohn, sondern sie, die Mutter, braucht einen starken Kṣattriya-sohn (bei Rao 182 ff. nicht treffend übersetzt). Die beiden Kṣattriya-frauen also in ihrem Stolz und ihrer Verblendung vertauschen die Kuchen. Ṛcika aber hatte seiner Frau einen Kuchen für einen brahmanen-artigen, seiner Schwiegermutter **aber** für einen kriegerartigen Sohn gegeben. Jetzt geschah das Unheil: der Sohn der Kriegermutter wurde der aus der Art geschlagene Viśvāmitra, der trotz seines angestammten Kriegertums nach der Würde des Brahmanenheiligen strebte; der Sohn, oder vielmehr der Enkel (denn es wurde auf die Bitte der Satyavatī eine Generation, Jamadagni, eingeschoben) der Brahmanenfrau wurde der kriegerische, wilde Brahmanenspross Paraśurāma. Seine Mutter, also die Frau Jamadagnis, war Reṇukā, ebenfalls eine Kṣattriya-frau aus dem Sonnengeschlecht. Paraśurāma aber war ein „Teil“ Viṣṇus.

Der unheimliche Charakter des aus der Art geschlagenen Brahmanensohns offenbarte sich zunächst im Muttermord (Zimmer 229 f.; Rao 185, Hopkins 184). Reṇukā erblickte einst im Djangel bei der Einsiedelei ihres Gatten einen Genius, den Gandharven Citraratha, und hatte dabei einen unkeuschen Gedanken. Ihr Gatte spürte das sofort und befahl seinem Sohn Paraśurāma, ihr zur Strafe den Kopf abzuschlagen. Er tat es — aber auf seine Bitte setzte der versöhnte Brahmane ihr den Kopf wieder auf.

Eines Tages kam zu Jamadagni der König Arjuna Kārttavīrya. Der entstammte dem Mondgeschlecht, dem später Kṛṣṇa entstammte: Nahuṣa, Yayāti, Yadu, Sahasrajit, Haihaya . . . waren seine Ahnen (Vi. P. 4, 11, 3). Er hatte den Dattātreyā, einen Lokalgott von Kathiawar (De: Girinagara), der als ein Teil (amśa) Viṣṇus in dessen Mythologie aufgenommen wurde, verehrt und von ihm 1000 Arme erhalten. Ferner das Glück rechtlicher Siege und rechtlichen Schützens seines Volkes. Schliesslich aber sollte er den Tod nur vor der Hand des Höchsten finden, worüber man „noch heute“ (d. h. also etwa im 4. Jhdt. n. Chr.) einen Vers im Volke sang. Er hatte den Dämon Rāvaṇa gebunden, als er sein Reich bedrohte, jetzt aber, als er Jamadagnis Einsiedelei betrat, begann sein Ende (Zimmer 220 ff.). Der Brahmane bewirtete ihn herrlich mit lauter Genüssen, die er aus seiner Wunderkuh molk. Der König will sie rauben; sein Minister tötet den Weisen. Es war öfter die Aufgabe der Minister, ihren Herren die unangenehmsten Arbeiten abzunehmen. Aber die Kuh flog fort. Da kommt gerade Paraśurāma aus dem Djangel zurück; er hatte Holz gesammelt und trug das Beil über der Schulter: damit erschlug er den König nach fürchterlichem Kampf. Der Erschlagene geht, weil er von Viṣṇu erschlagen worden ist, in dessen Himmel ein. Die Rache des Brahmanensohnes ist aber noch nicht befriedigt: 21 mal tötet er alle Kṣattriyas in ganz Indien. Als Totenopfer für seinen Vater lässt er ihr Blut über die Erde als Opferaltar (vedī) fliessen (Hv. 52, 46). Nach der Schlachtereie reinigt er sich mit einem Pferdeopfer (Hv. 211, 116), schenkt die ganze Erde dem Kaśyapa, denn der ist bei diesem Opfer sein Priester (Hopkins 184); dies ist nicht der Urvater, sondern der gleichnamige Weise. Dann zieht er sich als Büsser auf den Mahendraberg zurück.

Nach dem Sieg über die Kṣattriyas wollte Paraśurāma dem Siva danken, denn der hatte ihm das Beil, seine Waffe, gegeben: da verweigerte ihm Gaṇeśa den Zutritt. Parasurāma mit seinem hitzigen Temperament schleudert sein Beil gegen Gaṇeśa (man denkt an einen Bumerang); der lässt das Beil auf seinen linken Zahn treffen: er hätte das vermeiden können, aber durfte der Waffe seines Vaters nicht zumuten, dass sie ihr Ziel verfehlt (Rao 60 f.). Deswegen hat der Elefantengott nur *einen* Zahn, wie Viṣṇus Eber nur einen Hauer. Dem liegt mehr zugrunde: es ist wohl der eine Mond, der bei beiden gemeint ist. Hält die Ethnologie es doch für möglich, dass man die Schweinezucht gerade des mond-ähnlichen Hauers wegen begann (Schmidt-Koppers 507).

Statt des Mahendra nennt eine andere Tradition die Westküste (Aparānta) als das Land des

Paraśurâma. Er hat mit seinem Pfeil den Ozean getroffen; der Bogen und der Pfeil waren je 500 âyâmas lang. Dadurch wurde die Stadt Sûrpâraka (De) gegründet, d.h. auf dem dem Meere abgewonnenen Küstenstreifen vor den Westghats (Sahya), und das Volk des Sahya kam froh, überschritt die Grenze des Meeres und liess sich dort ansiedeln (Hv. 94, 29 ff.). Dieselbe Tradition lebt heut noch weiter südlich an der Malabarküste (Panikkar 1 f.; De: Kerala).

Dort im Mahendra, im Djangel Südindiens, lebt Paraśurâma heute; er ist ein cirajîvin, Langlebiger (Hv. 41, 119; Rao 119; 186). Von da kommt er, als Viṣṇu sich in der Gestalt des Helden Râma von Ayodhyâ verkörpert hat, um sich mit ihm zu messen. Es ist also möglich, dass er, der Teil Viṣṇus, mit Râma, der ebenfalls ein Teil Viṣṇus ist, kämpft. Er lebte ja auch mit Datâtreyâ, noch einem anderen Teil Viṣṇus, gleichzeitig. Und Râmas Brüder sind ebenfalls Teile Viṣṇus, wenn auch kleinere.

Râma hatte seine Gattin Sîtâ gewonnen und kehrte mit ihr, seinem Vater, seinen Brüdern und grossem Heer von der Stadt Mithilâ seines Schwiegervaters Janaka nach Ayodhyâ zurück; da kommt Paraśurâma mit seinem Beil (Râm. 1, 74, 19; Hopkins 211) und mit Pfeil und Bogen (Rao 186). Die beiden grossen Götter Viṣṇu und Śiva hatten jeder einen Bogen; es kam zum Wettstreit, drohte, zum Kampf zu kommen, da beschwichtigten sie die erschreckten Götter. Śiva aber empfand soetwas wie Besiegtheit und verschenkte deshalb den Bogen, der schliesslich in Janakas Besitz geriet. Eben jenen Bogen hatte Râma als Kraftprobe bei der Bräutigamswahl der Sîtâ zerbrochen. Viṣṇu aber hatte seinen Bogen über Ṛcika an Paraśurâma gelangen lassen; der fordert jetzt Râma auf, ihn zu spannen, um auch an ihm seine Kraft zu erweisen. Râma spannt ihn, legt einen Pfeil auf — und hält einen Augenblick ein; er schießt ihn nicht gleich ab, sondern fragt erst den Paraśurâma, was er mit diesem Pfeil treffen soll: soll er ihm damit die himmlischen Welten rauben, die Paraśurâma sich durch Askese verdient hat, oder sein Vermögen, überallhin zu gehen. Der Pfeil ist nun einmal aufgelegt, und als Pfeil des Gottes kann er sein Ziel nicht verfehlen; selbst ein Râma kann ihn nicht fehlgehen lassen oder seine bereits eingeleitete Aktion abstoppen — wie Gaṇeśa das geschleuderte Beil! Paraśurâma wählt sich sein Gehvermögen, denn er hat die ganze Erde dem Kaśyapa geschenkt — und geht wieder zum Mahendra.

Diese Episode wird auch ohne den Bogenkampf geschildert (Zimmer 250): Paraśurâma verlangt von Râma, dass er den Namen Râma ablege; er meint wohl, dass es nur *einen* Râma geben darf. Das ähnelt den Paundraka Vāsudeva, der denselben Namen trägt wie Kṛṣṇa-Vāsudeva und um den Namen und damit zugleich um den Rang mit ihm kämpft. Da spannt Râma den Bogen, Paraśurâma erkennt seine Grösse — und seine Kraft (tejas) verlässt ihn und geht in Râma ein (vgl. Rao 119 f.). Kraft und Name stehen nach alter Psychologie in engem Zusammenhang. In Bhṛgutunga (Mbh. III, 99) erlangt Paraśurâma seine Kraft wieder.

Etwa 500 Jahre nach Râma hat Kṛṣṇa gelebt; und auch ihm, der vielleicht grössten Verkörperung des Viṣṇu, begegnet Paraśurâma noch einmal. Kṛṣṇa und sein Bruder Balarâma (der 3. der Râma-Inkarnationen) sind in grosser Not. Von Feinden arg bedrängt verlassen sie ihre Stadt Mathura, um den Feind abzulenken und die Stadt zu retten (Hv. 94, 12). Ihre Feinde sind die Fürsten (Hv. 89, 10 ff; 138, 39; 140, 67), wie die Kṣattriyas die Feinde Paraśurâmas waren. Die beiden Brüder ziehen ganz alleine weit nach Südindien, in den Dekkhan (94, 16); bei Karavîrapura (De: Kolhapur) an der Veṇâ (De: Benva) rasten sie unter einem Nyagrodha-baum: da kommt ein Beilträger mit gewaltiger Haarflechte, Paraśurâma. Kṛṣṇa erkennt ihn sofort und bittet ihn um Rat. Gerade um einen Rat zu geben, ist Paraśurâma hergekommen, u. z. von der Westküste. Sein Rat ist: zum Gomanta-berg (De) zu gehen, der bei Goa liegt. Er bringt die Brüder dahin, prophezeit ihren Sieg, und geht wieder nach Sûrpâraka (De) im Konkan an der Westküste.

Die Elemente auch dieser Mythe sind zahlreiche. Die Mutter Paraśurāmas war eine alte Lokalgottheit der südindischen Urbevölkerung. Die Geschichte ihrer Enthauptung ist nicht klar überliefert, nur dass teilweise ihr Haupt alleine in Tempeln verehrt wurde, ihr Leib aber ausserhalb, dort, wo auch die Pariahs ihn anbeten können (Zimmer 229) oder dass ihr Kopf auf den Leib einer Pariahfrau aufgesetzt wurde (ib.; Hopkins 226; Iyer IV, 130; Sonnerath 204 ff.; 218), dass diese Göttin wie eine Henne die grosse Götterdreieit Brahṁā-Viṣṇu-Śiva ausbrütete (Hopkins ib.), ist bisher bekannt geworden. Diese alte, mit ihrer Grausigkeit und mit ihrem Charakter als Allmutter deutlich der mutterrechtlichen Schicht zugehörige Göttin ist aber in der Paraśurāma-sage ihrer Göttlichkeit entkleidet, und ihre Enthauptung ist als Strafe gerechtfertigt. Es ist jetzt eine Orestestat, die für den Muttermörder aber keinerlei Gewissensqualen nach sich zieht. Die Enthauptung wird sofort wieder rückgängig gemacht. Sie ist nur Zeichen des Sohnesgehorsams gegen den Vater. Und der Vater befiehlt die Tat als Strafe für eine wenn auch noch so kleine Unkeuschheit der Frau. Die uralte Mythe ist also ganz offensichtlich in die Hände von ausgesprochenen Vaterrechtlern gekommen.

War Paraśurāma selber auch schon ein Gott des alten Mutterrechts? Sein Aussehen ähnelt zweifellos dem Śiva (Rao 186) mit der Haarflechte, der roten Farbe; und man hat geurteilt, dass er eigentlich ein śivaitischer Feind Viṣṇus ist und erst später (und sozusagen aus Versehen) mit Viṣṇu identifiziert wurde (Hopkins 211). Sein Charakter ist als der des wildgewordenen Holzhauers mit dem steinzeitlichen Beil, als Repräsentant palaolithischen Sammlertums verstanden worden (Zimmer 233). In der Tat ist seine Darstellung (ib. 224) ganz die der Djangelbewohner Centralindiens. In Chota-Nagpur trägt jedermann dieses Beil. Aber damit ist noch nicht gesagt, dass die Djangelbewohner sich so vergöttlicht hätten. Ist es nicht vielmehr so, dass der Talbewohner der Gangesebene von seiner höheren und friedliebenderen Gesittung her den primitiven Sammler so erlebt? Die Asketen dieser höheren Kultur gingen selber ins Djangel und lebten wieder als Sammler: sie sahen die Brutalität der primitiven Jäger; und für die Reiterheere, die Kampfwagen und sogar die Fusssoldaten der Könige der Gangesebene war das mittelindische Bergdjangel eine Gefahr, ein undurchdringliches Dickicht voll gefährlicher Stämme und Dämonen. Solche Stämme aber sassen in althistorischen Zeiten nicht nur in den Bergen, sondern weit in die Ebene hinein. Der Niṣada Guha sass zu Rāmas Zeit direkt am Südufer der Gangā! Wie manches Heer der Städter-Könige mag von den „Wilden“ der Wälder der Gangesebene aufgerieben worden sein! Also: mag auch ein älterer Kern von Śiva-art in ihm stecken, der Paraśurāma der uns erhaltenen Mythologie ist wesentlich von den Vaterrechtlern, den Herren der Gangesebene aus gesehen.

Und zwar wurde er besonders aufgegriffen von den Brahmanen, die in ihrem langen und schweren Kampf um die Macht einen solchen Popanz gegen die Kṣattriyas gut gebrauchen konnten (Zimmer 226 f.). Die mythologische Geschichte des Kampfes der Brahmanen gegen die Kṣattriyas, der sicher so historisch war wie der zwischen Kaiser und Pabst, beginnt im Hause des Yayāti, des Ahnen des Arjuna Kārttavīrya; zwischen seinen beiden Frauen, einer Brahmanin und einer Kṣattriya-tochter entsteht unversöhnliche Feindschaft (Vi. P. IV, 9). Zwischen Arjuna und Jamadagni entbrennt ein Kampf um die Wunderkuh, der sich bei Viśvāmitra und Vasiṣṭhas Kuh wiederholt (Zimmer 224). Das Ende war so fürchterlich, dass heute kein Adliger aus altem Kṣattriya-blut mehr lebt — alle wurden von Paraśurāma vernichtet (Risley II, 185), und die heutigen Rajputen (Agnikula, s. u.) gehen auf jünger eingewanderte Eroberer der ersten Jahrhunderte n. Chr. zurück.

Diese Tradition ist aber nicht allgemein geglaubt: noch heute gibt es Nachkommen des Mond- und des Sonnen-geschlechts (s.u. Kṛṣṇa); und Rāma und Kṛṣṇa lebten ja noch nach dem

21. Blutbad. Vielleicht spielt in die Mythe eine Rivalität beider Geschlechter hinein. Der Enkel der sonnengeschlechtlichen Satyavatī kämpft gegen den Mond-sprössling Arjuna, und Jamadagni bezwingt die Sonne, die ihm den Sonnenschirm schenkt (Hopkins 86 f.): also die Abstammung betont eine Sonnen-zugehörigkeit des Paraśurāma. Wesentlich aber ist, dass der Kṣattriya-schreck von diesen beiden Dynastien garnicht als so schrecklich empfunden wurde: gegen Kṛṣṇa ist er hilfreich, gegen Rāma recht ergeben. Die Erde ist durch das viele Blut gesättigt — und zugleich fühlt sie sich verwitwet nach dem Tode all ihrer Fürstengemahle, obgleich sie sich auch erleichtert fühlt durch ihren Tod (Hv. 52, 46 f.). So schwankt sein Bild in der Geschichte. . . . Vollends an der Westküste wurde er als ein Kulturheros gefeiert, vergleichbar eher einem Agastya. Und in Nordindien leitet sich die Kaste der Arakh (Bauern und Landarbeiter) von ihm her (Crooke I, 81), die ihren Urahnen doch sicher nicht als grausam verurteilen. Also: es gab eine uralte südindische Orestesgestalt, und die wurde von den Brahmanen im Kampf gegen die Kṣattriyas verwendet, verlor die alte Grausigkeit mehr und mehr — und wurde schliesslich der Erleichterer der Erde; sein Gegner Arjuna bekam fast Dämonencharakter; und so war Paraśurāma fähig, ein Sonnengott, Viṣṇus Verkörperung zu werden.

Das Reich des Arjuna ist an der mittleren Narbadā (De: Mahiṣmatī) zu lokalisieren, da, wo auch der Büffeldämon seinen Sitz hat. Seine Vorfahren sollen vom Norden (De: Tamasā) stammen. Die Vaitaraṇī (De) bei Nasik soll von Paraśurāma zur Erde herabgebracht worden sein. In den 5 Blutseen (Sāmantapañcaka) in Kurukṣetra sammelte sich das Blut der erschlagenen Kṣattriyas (Hopkins 184; Sukthankar 6). Am Rāmahrada (De) bei Thaneshvar vollzog Paraśurāma die Totenopfer für sie.

8) Viṣṇu als Rāma (der Schwarze)

Die Gestalt Viṣṇus als Rāma ist in Vālmīkis Urgedicht des Rāmāyaṇa so mit jungen Inhalten beladen, dass es schwer ist, das Alte herauszulösen. Das Neue ist einerseits Ethik: der König muss unter allen Umständen sein Wort halten, und wenn er daran zugrunde geht, wenn er auch sein Reich verliert; dann bleibt ihm das Waldleben als Asket; andererseits das Romanmotiv: Trennungsschmerz und Wiedervereinigung eines Liebespaares, verbunden mit Reisen, Geographie: die beiden Komponenten auch des griechischen Romans. Schliesslich der Operncharakter: idyllenhafte Ausschmückung mit lyrischen Ausmalungen in grossen arienartigen Mono- und Dia-logen. Aber einzelne Momente, u. z. recht wesentliche, lassen sich doch schon kulturgeschichtlich einordnen.

Wie Paraśurāma der Sohn, so ist Rāma der Gatte einer alten Ackerbau-göttin. Sītā, die aus der Furche geborene und in den Schoss der Erde wieder eingehende, von ihrem menschlichen Vater Janaka nur gefundene, ist die typische Gottheit der Pflüger (Hv. 71,9). Sie hat aber als Rāmas Gattin keinerlei ackerbauliche oder mutterrechtliche, grausige Züge mehr. Vielmehr ist sie wie Reṇukā und Umā nur Gattin, treu und liebevoll, das Idealbild der Hindufräulein. Ob sie überhaupt grausige Züge wie Reṇukā-Durgā hatte, ob sie eine Muttergöttin schon der Hackbauern war, ist unklar.

Wenn sie bei den Birhor als „Pflügerin“ etymologisiert wird, so kann das eine junge Erfindung sein (Roy Bi. 408); wie sollten diese Affenjäger eine alte derartige Etymologie haben! Wenn sie dagegen bei den Oraon als Frau des Sonnengottes erscheint, die das erste Menschenpaar vor dem Weltbrand rettet (Dehon 127), so passt das besser zum Viṣṇuismus.

Ihr tragisches Ende, verstossen vom königlichen Gatten und seinem Hof, und die Geburt

der Zwillingsöhne im Djangel weist vielmehr auf das tragische Ende so mancher Mutter von Sonnenhelden (Buddha). Im Pflugbau, zu dem Sîtâ gehört, ist die vaterrechtliche Komponente eben von Anfang an überwiegend (s.u. Baladeva).

Als altes Grundmotiv der Râmasage, dass Sîtâ, die Gattin des Kronprinzen, von ihm getrennt, dann von ihm und seinem treuen jüngeren Bruder wieder gefunden und wieder erkämpft wird, hat Jacobi (Râm. 127 Anm.) eine Wandersage vermutet: die Prinzen verlassen ihr väterliches Reich und ziehen aus, ein neues Reich gründen: Sîtâ als Repräsentantin des Ackerbaus und Reiches. Kaum einer hat das Râmâyana so gekannt wie Jacobi, und so glaube ich, dass man seine Vermutung zu ziemlicher Gewissheit erheben kann, zumal die Landnahme-sage der Śākya der Râma-sage recht ähnlich ist. Es gibt eine alte Sage, dass zwei Brüder auf der Jagd von einer Hindin weit fortgelockt werden; die Hindin ist die göttliche Urmutter ihres Stammes und führt sie so zu neuen Wohnsitzen, wo das Brüderpaar die Urväter des neuen Zweiges des alten Stammes wurden. Bei den Ungarn ist diese Sage ihrer Landnahme noch heute lebendig, und Alföldi hat auf dem Istanbuler Historikerkongress 1937 sie bei den Türkvölkern, bei Hunnen, Ugriern, Tataren, Kirgisen, kurz in ganz Eurasien als ein Urmotiv aufgezeigt, als Mythe eines alten Doppelkönigtums und Zweiklassensystems erkannt, in den totemistischen Rahmen eingefügt und mit den herrlichen Tierskulpturen des ältesten Sibiriens in Zusammenhang gebracht. Es ist wohl kein Zweifel möglich, dass diese Sage auch der Râma-sage zugrunde liegt. Hier ist die Hindin in die goldene Gazelle, die von dem Dämon angenommene Zaubergestalt, die das Brüderpaar von Sîtâ fortlockt, und in Sîtâ, die in diesem Augenblick von einem anderen Dämon entführt wird, aufgespalten worden. Die Gazelle wird von Râma erlegt, Sîtâ wird schliesslich wiedergefunden, und zugleich wird Râma König in Ayodhyâ. Dass daneben noch andere Sagen in Sîtâs Raub eingegangen sind (Pax), soll damit nicht bestritten werden.

Ein vaterrechtliches Zweiklassensystem haben wir auch in Indien bei Agharia, Andh, Halba, Kurku, Gadaba, Bhutia (Niggemeyer 419 ff.), also bei einer der vielen Komponenten der Munda-kultur. Zu dem kosmogonischen Tauchermotiv, das im Norden von Indien und in seinem Osten vorkommt und im Grunde totemistisch ist, tritt jetzt das zwei-Brüder-Motiv, ebenfalls im Norden und Osten von Indien: zwei Brüder als Kulturhéroen gibt es bei den Ple-Sakai in Hinterindien (Rahmann 53 Anm. 88), als Ahnen bei den Angami Nâgas (Kühn Nr. 182 f.) und Khasi (ib. Nr. 195; S. S. 87). Es gibt hier aber auch 4 oder mehr Brüder (ib. S. 136). In Indien haben wir bei den Birhor die Überlieferung eines Bruderpaares als Begründer der Dynastie von Râmgarh: diese Herren beanspruchen heute natürlich, Hindu zu sein, nicht Birhor, und drehen die Sage so, dass sie von einem Löwen- und Tiger-gott abstammen (Roy Bi. 488 ff.). Die Hauptgötter in Chota Nagpur aber sind die zwei Brüder: der Sonnengott im Himmel und Barnda auf Erden. Barnda flüchtete einmal bei Regen unter eine Tamarinde (s.u.); als er doch nass wurde, in eine Schmiede, dadurch wurde er unrein und musste den Himmel verlassen (IBORS II, 202 f.). Neben dem Brüderpaar aber steht noch ihre Schwester, Nage Era, eine bösertige Gottheit (Rahmann 70 f.), wie neben den Brüdern Râma und Lakṣmaṇa Sîtâ steht, die im Dasaratha-Jâtaka als Râmas Schwester erscheint, und wie neben Kṛṣṇa (s.u.) und Baladeva ihre Schwester Subhadrâ steht: ursprünglich wohl als Götterdreieit in der Stadt Purî, d.h. direkt am Rande der Chota Nagpur-kultur verehrt.

Râma und Lakṣmaṇa erscheinen bei den Birhor auch als eine Art Gewittergötter (Roy Bi. 498); bei den Asûr als tragisches Brüderpaar. Râmas Söhne Kuśa und Lava sind ein Brüderpaar, das seine eigenen Städte und Reiche gründet. Ob auch Nara und Nârâyana, Kṛṣṇa und Arjuna, die Ásvin-brüder des R̥gveda, Mitra und Varuṇa, Sonne und Mond, die Ahnen der beiden grossen

Dynastien, in den Zusammenhang gehören, muss noch offen bleiben. Kuśa und Lava werden im Wald geboren, Kṛṣṇa und Baladeva im Wald von Hirten aufgezogen, Râma und Lakṣmaṇa wurden in den Wald verstossen, Romulus und Remus wurden in der Wildnis von der Wölfin gesäugt, das sind greifbare Motive dieses Zusammenhanges. Ich will aber nicht verschweigen, dass man das zwei-Brüdermotiv in Nord- und Süd-asien auch als lunarmythologisch deutet (Rahmann 54; Koppers 389).

Alföldi aber reiht ferner noch die Vorstellung von dem Tier (Wolf) -ahn mit zwei Frauen an: dazu stellt der Indologe den Schildkrötenahnherren mit seinen zwei Frauen Diti und Aditi, von denen die Götter und die Dämonen stammen; Viṣṇu hat zwei Gattinnen, Aiyana (s.u.) usw., die alten Sonnengötter des Südens, wie der Sonnengott bei den Munda (s.o.). Und Alföldi zieht noch den Dualismus der 53 guten gegen die 43 bösen Götter bei Burjäten usw. heran: dem entspricht in Indien der Gegensatz der Götter und Dämonen, der Sura und Asura, Daitya und Âditya. Also die Sage von der Verfolgung der Hindin ist nicht nur vereinzelt im Râmâyana nach Indien gelangt, sondern es war ein ganzer Strom der innerasiatisch-totemistischen Tier-mythologie nach Indien.

Dass dieser Einstrom aber erst mit Pflugkultur erfolgt sein soll, wie es die Sîtâ andeutet, dafür weiss ich keine Argumente. Noch unmöglicher ist es, diesen Einstrom mit der sakischen Völkerwelle in Verbindung zu bringen; oder ist es denkbar, dass ein so junges Importstück zum Kern des Râmâyana verarbeitet (und dabei so stark abgewandelt) werden konnte — selbst wenn wir das Râmâyana noch nicht datieren können? Wo in den Purânen die Turuka, Hûna usw. als wilde Feinde erscheinen, kann in ebenderselben Literaturgattung doch nicht ihre Stammesgeschichte entlehnt und vergöttlicht worden sein! Die iranischen Einflüsse im Panjab aus den letzten Jahrhunderten v. Chr. kommen aber auch nicht in Frage; solange das Perserreich Baktrien usw. fest in der Hand hatte, kamen keine nennenswerten Reiterstämme Innerasiens nach Indien. Dann ist man aber bereits mit dem Rückdatieren bis auf die Zeit der âryischen Wanderungen um 1000 v. Chr. angelangt: was damals oder noch früher herein gekommen ist, kann die Indologie noch schlecht unterscheiden — aber für unseren ersten Versuch genügt es auch, wenn wir diese Mythen einer „prähistorischen“ Einwanderung nach Indien zuweisen.

Um zu Sîtâ zu gelangen, schleppen die Affen Steine ins Meer und Bauen so eine Brücke nach Lankâ: das ist eine typische Steinsage; und im Râmâyana wird z.B. bei der Versteinerung der Ahalyâ (Zimmer 243) eine andere Sage ähnlichen Typs erzählt. Damit möchte ich das im ganzen Viṣṇuismus immer wieder begegnende Motiv der verehrten Fussspur zusammenstellen (Bhandarkar 33). In Gayâ (De: Yajñapura und S. 233) sind die Fussspuren Viṣṇus an zahllosen Stellen heilig, waren aber früher grösstenteils buddhistisch. Im Tempel auf dem Mandaraberg, in Haridwar, in Râmesvar, in Rajgir (De: Girivrajapura) und in Girnar (De: Girinagara), in Bisalachatra (De) und Ceylon auf dem Adamspeak (ERE s.v.) werden viṣṇuitische Fussspuren verehrt. Letztere werden von den verschiedenen Religionen als die Buddhas, Śivas, Adams und des heiligen Thomas aufgefasst. Es gibt auch śivaitische (De: Rudrapada), Bhṛgu in Balia (De), Sâvitṛi im Udyantaberg (Hopkins 86), Devîs (Kirkel, Hind. Abb. 108 ff.). Aber das ist wohl nur eine Übertragung. Ursprünglich sind sie megalithisch (Wilcke 149 f.; für Peru: ERE XII, 68) und mit Megalithen bis Hinterindien gelangt (s.o.) auf Gedenksteinen für Kinderlose. Und Zauber mit Fussspuren wird z.B. bei den Birhor zur Verhexung des Diebes, der sie hinterliess (Roy Bi. 310) ganz ähnlich wie in Europa (Wilcke a.a.O.), bei den Cheros zum Verfluchen von Feinden (Crooke II, 221) verwendet. Bei den Oraon wurde die in einem Felsen hinterlassene Fussspur eines Elefanten verehrt (Roy ORC 57): also gerade im Gebiet der Megalithkultur in Chota-Nagpur (s.o.

Spuren an der Stelle des Todes bei den Asûr) und damit zugleich im Gebiet des alten Jäger- und Hirtentums, des Sonnengottes und des vaterrechtlichen Totemismus. Im Lied des Hirtenhelden Kṛṣṇa spielen die Fusspuren ihre Rolle: Kṛṣṇas Fussabdrücke „schmücken“ die Flüsse, Felsen, Wälder (Hv. 46,22); die Hirtinnen betrachten sie voll Verzückung (Vi. P. 5, 13, 31; Bh. P. X. 30, 24 ff.); sie sind mit Lotussen gezeichnet (Bh. P. 38, 25); nach den Fusspuren der Kühe findet man das Vieh im Wald (Bh. P. 19, 4); dass der böse Kāṁsa keine sichtbare Fussspur hinterlässt, kündigt seinen nahen Tod an (Bh. P. 42, 29) usw. Viṣṇus höchste Stätte ist seine Fussspur (pada) seit den Zeiten des Ṛgveda. Viṣṇu ist der Weg (gati) für alle Menschen, d.h. die Menschen mögen seiner Spur bis zum höchsten Punkt des Weltalls folgen. Buddha ist der „so gegangene“. Wandern, wandern ist die Parole der frommen Alten (sannyâsi) und der buddhistischen Mönche, denn alles ist fließend (ṛta) und vergehend (anitya): das ist eine asketische Umdeutung, die Nachfolgerin der Sonnenverehrung. Viṣṇu schreitet schnell und weit wie die Sonne, deren Tier das schnelle Pferd ist: also Hirtentum ist die Grundlage dieser Spur-mythologie, Hirtentum als Erbe älteren Jägertums. Das Hirtentum war aber auch eine Komponente der Pflugkultur, u.z. die überwiegende, die dem Vaterrecht gegen das Hackbauerbe zur überragenden Bedeutung verholfen hat.

Aus uraltem indischen Glauben ist auch der Affengott Hanuman in die Râmasage gelangt; freilich ist Hanuman eine wahrhaft komplexe Gestalt mit manchen Schichten! Die Birhor essen ihn und haben zur Fundierung dieser Sitte, die ihren höheren Nachbarn, den Oraon (Roy Or. 24), höchst anstössig erscheint, eine besondere Sage erfunden, die an die Râma-sage angeschlossen wird (Roy Bi. 425 ff.): als Hanuman in Lankâ die Ruhe der Dämonen störte, befahl Râvaṇa den Birhor, ihn zu fangen. Sie konnten es nicht, bis Hanuman selber sie lehrte, die Netze für den Affenfang zu knüpfen, die sie noch heute benützen. Schliesslich fragte Hanuman den Râma — er redete ihn als Onkel an, was nur ehrend gemeint ist, dasselbe tut vorher der Bär — wer ihn, Hanuman, nach seinem Tode bestatten würde, und Râma antwortet: „Die Birhor werden dich und dein Geschlecht essen.“ Man bedenke, dass die Birhor ihre Eltern zu essen pflegten; so ist ihnen bestatten gleich essen. Und beim Fangen der Affen singen die Affen ein Preislied für sie (ib. 12 f.). Sie „entschuldigen“ sich mit diesen Sitten und diesen Mythen in einer so altertümlichen Weise, dass man sie zum älteren Bestand eines noch mesolithischen Jägertums rechnen möchte. Das Jagdtier wird damit zum Gott erhoben; das ist noch vor-totemistisch (? südlich ?) denn der totemistische Tiergott darf nicht gegessen werden. Erscheint den Birhor ein Affe im Traum, so bedeutet das Unglück in der Jagd (ib. 25); er wünscht wohl in diesem Falle, verschont zu bleiben.

Bei den Birhor erscheint er aber auch als göttliches Wesen, das durch einen Dreizack dargestellt wird, als Diener der Devî (Roy Bi. 27; 22). Das ist eine ganz andere, wohl von den benachbarten Bauern, Oraon und Gond, überkommene Vorstellung. Bei den Bhil ist Hanumanji, ebenso wie Bhaironji, ein Gott der Maisernte (IBORS X,110), und ein Hanuman wird (abgesehen von Chota-Nagpur) fast in jedem indischen Dorf verehrt, nicht etwa, weil er der Freund Râmas war, sondern umgekehrt: der alte Gott wurde ein Helfer Râmas. Der wilde Affe plündert die Felder — also wird er verehrt wie der Büffel, der Elefant und der Eber.

Den Affen als Totemtier kann ich in Chota Nagpur jetzt z.B. für die Pan (Risley) und die Bhuiya in Singhbhum (Russell II, 314) belegen. Die Oraon, die die Affen nicht essen, werden angeblich (Roy) in ihrer eigenen Überlieferung mit den Affenfreunden des Râma zusammengebracht auf grund einer (recht unwahrscheinlichen) Etymologie ihres Namens aus Sanskrit vānara. Man hat diesen Ausdruck für „Affe“ als vana-nara: Waldmensch gedeutet und mit Erinnerung an Orang Utans, Menschenaffen (Zimmer 284 f. mit aller Vorsicht) zusammengebracht.

Eine Äffin als Menschheitsahne kommt in Tibet und Hinterindien (Kühn 201 ff.) vor. Vom vaterrechtlichen Affentotemismus in Chota Nagpur, wie ihn sich auch Mitra 274 denkt, liessen sich gut die sonnenartigen Charakterzüge im Bilde des Hanuman verstehen. Jacobi hat Hanuman aus richtigem Gefühl mit Indra verglichen (132).

Viṣṇu (Hv. 216, 15) und die Sonne selber (Hopkins 204) wurden als Stieraffe (vṛṣākapi) bezeichnet. Im Sprung des Hanuman über den Ozean erkennt man den letzten Rest einer alten Sonnenmythe (Zimmer 301 ff.). Hanuman schlägt der Devī das Haupt ab, erzählte mir der Sādhu am Mandaraberg zur Erklärung eines rohen Reliefs in einer kleinen künstlichen Höhle: Hanuman tritt mit dem rechten Fuss auf eine Art Gorgoneion. Er sagte: Ahirāvaṇ und Mahirāvaṇ, zwei Brüder aus der Rāvaṇa-dynastie, wollten Rāma und Lakṣmaṇa der Devī opfern; da kam Hanuman und besiegte die Devī. Ich dachte an Reṇukās Kopf. Und die Birhor erzählen, dass der Dämon Kumbhakarna die Brüder Rāma und Lakṣmaṇa der Kālī māt opfern wollte; er streute ihnen Reis vor, damit sie ihn fressen, wie die Opfertiere in Chota Nagpur vor der Opferung gefüttert werden; sie taten, als verstünden sie ihn nicht; er machte es ihnen vor, bückte sich — und da schlug ihm Lakṣmaṇa den Kopf ab. Wie diese Sage ursprünglich lautete, weiss ich nicht. Aus dem Rāmāyaṇa kenne ich sie nicht. Aber das Relief ist dort vorhanden und zeigt Hanuman als Sieger über ein grausiges Haupt. Und damit ist vielleicht auch zu vergleichen, wie die Oraon sich einen lebenden Affen vor ihrem Hause anbinden zur Abwehr des bösen Blicks (Roy ORC 253). Hanumans Haltung, die schon in Sanchi belegbar ist, ist die seines Bruders Bhīma(s.u.), der ebenfalls ein Sonnenheld ist. In der Rāmasage der Birhor ruft Hanuman bereits aus seinem Mutterleib heraus: er möchte Rāma helfen (Roy Bi. 415): das erinnert an Buddhas Ruf bei seiner Geburt und an Kṛṣṇas Kindheit. Er zündet die Dämonenstadt Lankā an — vielleicht eine Mythe der sengenden Sonne. Für Buddha ist der Affe ähnlich dem Feuer: Symbol der Unbeständigkeit (s. Abb. 58).

Die dichterische Ausgestaltung des Affenheeres im Rām. ist aber schon stark städterisch. Die Schilderung der Djangelkraft, der Gewalt des Affenheeres (Zimmer 256 ff.; 301 ff.) ist eine typische Waldromantik des städtischen Jägers, Fürsten, resp. des ihn begleitenden Dichters, der nur bei solchen Gelegenheiten die „Natur“ kennen lernt. So schildert Kālidāsa in der Śakuntalā die friedliche Einsiedelei statt des echten Djangels, so beginnt der Hitopadeśa mit einer Idylle des Djangels, das der Karawanen-Kaufmann durchreist: der Zugochse bricht sich das Bein, bleibt zurück, geht in die Wildniss und wird Freund des Löwen; daran spinnt sich die romantische Fabelwelt unter Verwendung des alten Motivs vom Stier und Löwen. So kann man vom Bild des Affen eine ganze Geschichte der indischen Kultur ablesen.

Rāma wird als Rāmacandra (Rāma, der Mond) von den anderen Rāmas unterschieden (Zimmer 236). Jacobi meinte, weil eine andere Sītā einst den Mond liebte (Taitt. Br. II, 3,10; Jacobi 137); darin liegt, dass der Mondcharakter nicht etwa zum innersten Wesen Rāmas gehört. Der uns überlieferte moralische Rāma freilich ist milde wie der Mond (Zimmer 236) — aber der Name Rāmas braucht nicht auf das Dunkel der Nacht zu gehen. Rāma wird schwarz oder eher dunkelblau dargestellt wie Kṛṣṇa, und ich glaube, dass das die Farbe der Krieger, Jäger, Hirten, die stets im Freien sind, im Gegensatz zu den Brahmanen, die stets im Schatten sind, bedeutet. Kṛṣṇas sind für die Verfasser des Ṛgveda „Schwarze“ mit der verächtlichen und gehässigen Bedeutung, die das Wort auch für den heutigen Durchschnittseuropäer hat. So kann man diesen Namen als Argument für das vorāryische Alter dieser Heroen benutzen.

Dabei ist Rāma aber doch ein echter Sonnenheld! Nicht nur deshalb, weil er mit Viṣṇu identifiziert wurde, diese Identifizierung erfolgte vielmehr mit Recht, weil er das Wesen des

Sonnengottes mit den wesentlichen Zügen des Kämpfens, Schützens und Wanderns in sich trug (Jacobi 138 f.). Es ist dabei weniger wichtig, dass er aus dem Sonnengeschlecht stammt oder dass er mit einem Beschwörungslied der Sonne schliesslich siegt (Hopkins 299: nur in der Südrezension); wichtiger ist schon der Zug des primitiven Râma der Birhor, dass ein Brahmane (Viśvâmitra) ihn und seine Brüder in ihrer Jugend zu einem Scheideweg führt; er zeigt ihnen einen zu einer Stadt und einem gefährlichen Djangel und erkennt aus ihrer Wahl ihre Heldenhaftigkeit (Roy Bi. 406 f.) — Herakles am Scheideweg; bei Achill musste seine Mutter die Wahl treffen; solche Heldenwahl ist sonnenartig.

Es soll bei dieser mehrfachen Heranziehung des Râmâyana der Birhor nicht etwa behauptet werden, dass dies das Urrâmâyana sei, aus dem die âryischen Redaktoren später geschöpft hätten! Es ist sicher, dass die Birhor vom Hinduismus beeinflusst worden sind (s.o. Mahadeo); diese Version des Râmâyana ist aber deswegen so wichtig für uns, weil sie uns einen Râma in der Denkform eines der primitivsten Jägerstämme vorführt und durchweg den Stil dieser Denkform deutlich erkennen lässt. Wenn es also eine primitive, vorâryische Mythe eines Râma-helden gegeben hat, dann können wir uns dessen Eigenart an diesem Râma und seinem Verhältnis zu dem des Vâlmîki verdeutlichen! So ist z.B. die berühmte Geschichte, warum die Krähen einäugig sind, innerhalb des vâlmîkischen „Urgedichts“ ganz analog der naturerklärenden Episode im Râmâyana der Birhor: wie bekam der Storch seinen langen Hals? (416), Woher hat das squirrel (reizende Eichhörnchenart) seine Färbung und seine Geschicklichkeit? (417), woher hat der Tamarindenbaum seine merkwürdigen Blätter (410 f.) usw.? Das sind bis zu Vâlmîki echte Zeugen alter 'Naturwissenschaft' von Jägern des Djangels.

Und in diesem Zusammenhang möchte ich noch auf den Bären hinweisen, der als Zauberpriester fungiert und dem Râma den Aufenthaltsort seiner Sîtâ ausfindig macht, wie seine Berufsgenossen heute noch nach Dieben gefragt werden (414 f.). Das ist alter Tierfabelstil, und solch Denken lässt auch noch Vâlmîki die Bären für Râmas Freunde halten. Der Bär war eines der ältesten und wichtigsten Opfertiere der Menschheit. Ein Bârgott wird von den Bhuiya verehrt; einer ihrer Clans in CP leitet sich vom Bär als Ahnher (Russell II, 314), ebenso die Kaste der Mâdiga (Iyer IV 127). Ist seine Rolle in der Viṣṇu-mythologie davon ein Rest? Er tritt auch in Kṛṣṇas Leben ein: der Bärenkönig Jâmbavân lebt auf dem Bärenberg (Ṛkṣaparvata) an der Godâvarî; er hat den Syamantaka, den herrlichen Goldschmuck, der die Sonne repräsentiert, in seiner Höhle. Diesen Schmuck hatte Satrâjit, der Freund der Sonne, von der Sonne selber erhalten und seinem Bruder Prasena gegeben. Kṛṣṇa wollte ihn gerne haben, bekam ihn aber nicht. Da wurde eines Tages Prasena auf der Jagd von einem Löwen getötet, der Bärenkönig aber erschlug den Löwen und brachte den Syamantaka in seine Höhle. Jetzt wurde Kṛṣṇa verdächtigt, den Prasena des Schmuckes wegen ermordet zu haben. Um sich zu rechtfertigen, verfolgt Kṛṣṇa mit „sachverständigen Männern“ (vielleicht Djangelbewohnern) die Spur des Prasena, findet die Spur des Bären und seine Höhle und hört, wie die Amme den weinenden Bärenprinzen mit dem Syamantaka t.östet. Er lässt Baladeva und seine Stammesgenossen vor der Höhle, dringt alleine in sie hinein und hat einen 21-tägigen Kampf mit dem Bärenkönig zu bestehen. Baladeva und die anderen aber gehen nach Dvârakâ und melden, dass Kṛṣṇa erschlagen ist. Aber der ist siegreich, heiratet Jâmbavatî, die Tochter des Bärenkönigs, kehrt mit ihr und dem Syamantaka nach Dvârakâ zurück und reinigt sich von dem Verdacht. Er gibt den Syamantaka an Satrâjit zurück (Hv. 38 f.). Der aber wird von Śatadhanvâ erschlagen und das Juwel von ihm an Akrûra übergeben — alles Vettern aus demselben Stamm! — der jetzt Herr von Dvârakâ ist. Kṛṣṇa ist gerade abwesend in Hastinâpura. Die Tochter des ermordeten Satrâjit, die aber

eine Frau Kṛṣṇas war, eilt voll Kummer zu ihm. Kṛṣṇa bricht sofort nach Dvārakā auf, und es kommt zum Kampf zwischen ihm und Śatadhanvan; der aber flieht auf einer fabelhaften Stute bis zu ihrer Erschöpfung; zu Fuss eilt Kṛṣṇa ihm nach und erschlägt ihn vor Mithilā. Er findet aber den Syamantaka nicht bei ihm und kommt ohne ihn zu Baladeva zurück, der auf dem Kampfplatz vor Dvārakā auf ihn gewartet hatte. Baladeva ist jetzt von neuem voll Verdacht gegen Kṛṣṇa, geht selber nach Mithilā und bleibt dort. Akrūra aber vollzieht — der Ort wird nicht angegeben — ein 60-jähriges Opfer für den Syamantaka; und solange er (mit dem Sonnenschmuck) aus Dvārakā fort ist, regnet es dort nicht. Dann erfolgt eine allgemeine Aussöhnung: Kṛṣṇa holt Baladeva und Akrūra wieder zurück, und der Regen setzt wieder ein. Kṛṣṇa aber erkennt durch Yoga, dass Akrūra den Syamantaka hat, und fordert ihn öffentlich auf, ihn herauszugeben. Akrūra tut es, und Kṛṣṇa gibt ihn ihm wieder (Hv. 39). Damit endet die reichlich verwirrte Sage, die den fürchterlichen Streit in Kṛṣṇas Familie illustriert; aber im mythologischen Kern liegt mehr: wie das Rheingold, so bringt der Syamantaka seinen Besitzern Prasena und seinem Räuber Śatadhanvan den Tod, sodass eigentlich nur Kṛṣṇa, der Sonnenheld selber, ihn bei sich tragen könnte (39, 10). Obgleich Kṛṣṇa das weiss, übernimmt er ihn doch nicht, sondern gibt ihn dem Akrūra wieder, der später einer der ersten Anhänger Kṛṣṇas wird; ahnt Kṛṣṇa, dass auch er durch den Besitz des Syamantaka den Tod finden würde? Jedenfalls: der Bär, der die Sonne in seiner Höhle gefangen hält, das Wiederauftauchen des totgeglaubten Kṛṣṇa aus der Höhle des Bären (vgl. Nārāyaṇa), die Dürre, solange das Sonnengold nicht in Dvārakā scheint, das sind uralte sonnenmythologische Züge, die freilich zu stark vom Familienstreit überwuchert sind und dem Verfasser dieser Episode nicht mehr recht verständlich waren: es war eine Stammessage, die in den Stammbaum, nicht in die eigentliche Lebensgeschichte des Helden eingefügt wurde.

Der Bär-berg ist aber auch ein Verwandter Kṛṣṇas; darauf werden wir zurückkommen. Und auch bei dem grossen Relief des Trivikrama in Mahābalipur (Rao 171) ist er als himmlischer Siegestrommler dargestellt. In Chota Nagpur fürchtet man den Bär fast noch mehr als den Tiger, weil er fast stets den Menschen attackiert; er wird vor allem als Höhlenbewohner gefürchtet. Und sein aufrechter Gang musste ihn geradezu zum Waldgeist machen.

Rāma wird 14 Jahre von Ayodhyā verbannt; davon verlebt er 12 Jahre verhältnismässig friedlich, als Einsiedler, mit gelegentlichen Abenteuern, die aber nur kurze Zeit in Anspruch nehmen. Dann erst beginnt die Tragödie mit Sītās Raub: zwei Jahre sind mit Suchen und Kampf ausgefüllt. Im Mbh. werden die Helden 12 Jahre in den Wald verbannt, und ein 13. Jahr müssen sie sich unerkannt unter Menschen aufhalten; die 12 Jahre sind friedlich, das 13. beginnt mit der Gefahr, denn man sucht sie in ihrer Verkleidung zu erkennen und zu vernichten. In beiden Fällen liegt eine merkwürdige Zählweise vor: 12 und 1, 12 und 2, die für die Munda typisch sein soll (La Vallée Poussin 126), aber auch im Pamir vorkommt (ib. zit. IRAS 1913 1065). Die Zahl von 12 Jahren, der Jupiterzyklus ist in ganz Indien wichtig. In Malabar gehen alle Ämter auf 12 Jahre, alle Pachtungen (Menon II, 385), und die grossen Kumbhamelas sind alle 12 Jahre. 12-jährig sind die Opfer aber auch gerade bei den Munda (Rahmann 86, Roy Or. 391) und alle 12 Jahre geschieht bei den Munda eine Scheinjagd verkleideter Mädchen: Beute ist ein aus dem Nachbardorf geholtes Schwein (Roy ib. 268 f.). 12 Jahre büsst Kṛṣṇa auf dem Kailās (Hv. 267, 17) ist Arjuna im Wald (Mbh. I, 212, 214) und Satyakāma (Kīrfe, Pur. 320,3) und Śatrughna in Mathurā (Rām. VII, 70); 12 Jahre hat Lakṣmaṇa im Birhor-Rāmāyaṇa von nichts als Erde gelebt (412) und ist gerade deswegen der einzige, der Rāvaṇa töten kann (422 f.).

Jacobi (127) hat darauf hingewiesen, dass ein Daśaratha, ein Rāma, ein Ikṣvāku (s.u.

Kṛṣṇa-Sonnengeschlecht) bereits im Ṛgveda (u.z. in den jüngsten Büchern: I und X) vorkommen; dass Sītā in den Sūtras, also in etwas jüngerer Literatur eine Gattin Indras ist (130 f.), und dass zwischen Râma und Indra Ähnlichkeiten im Charakter bestehen. Aber auch Bhandarkar hat recht, wenn er die Râmagestalt für erst purāṇisch erklärt (47), denn alle Züge der eigentlichen Râma-mythologie fehlen in der älteren Literatur. Ich möchte so zusammenfassen: Die Râmagestalt gehört zur Sonnenmythologie, die schon vor den Ārya in älteren Schichten nach Indien durch den NW hereinkam; zur Sonnenmythologie gehört aber auch die vedische als die Mythologie einer solchen aus NW hereingekommenen Erobererwelle. Von Innerasien bis ins Gangestal sind die verschiedenen Schichten der Sonnenmythologie ständig mit einander in Berührung gewesen. Die grosse literarische Gestaltung fand diese Mythologie endgültig erst in den Städten der Gangesebene, wo die heldischen Eroberer zu sesshaften Stadtherren wurden und sich die Taten ihrer Ahnen als Epen in behaglicher Breite vorsingen liessen.

Die Lokalisierung der Sage ist teils deutlich, teils noch problematisch. Sicher ist Ayodhyā und die Wanderung des jugendlichen Helden mit Viśvāmitra an Janakas Hof (De: Bideha, Bisalachatra); ebenso die letzte Zeit Râmas in ungefähr derselben nordöstlichen Gegend. In Hatyāharaṇa (De) in Oudh sühnte Râma die Tötung Râvaṇas oder in Monghyr in Behar (De: Mudgalagiri); in Devapura half er seinem Sohn Śatrughna. In Ramtak (De: Râmagiri) ist der Platz, wo Râma den unberechtigt büssenden Śūdra Śambuka erschlug. In Gopratāra (De) an der Sarayū starb er. Die Einsiedelei des Vālmīki wird an mehreren Orten gezeigt: bei Bithur (De: Balmikiasram), aber auch in Balīa östlich von Ghazipur (Carleylle 109 f.). 4 Meilen oberhalb von Rikhi-kesh büssete Lakṣmaṇa: dort in Lakshamjhula ist jetzt ein Tempel und eine Brahmanenschule, und an der Tür ist ein Schild: „Achtung Brüder! Nur Dies ist der echte alte Tempel. . .“. Die Quelle bei Yamnotri (De) ist heiss, weil dort Hanuman seinen brennenden Schwanz löschte.

Auf der Wanderung seiner Verbannung traf Râma den Niṣada-häuptling bei Singraur (De: Sringaverapura); der Citrakūṭa (De) in Bundelkhand hat heute eine Bahnstation. Der Daṇḍakawald (De) umfasst Mahārāṣṭra. Bei Pañcavatī (De) gleich Nasik wurde Śūrpaṇakhā bekämpft und Sītā geraubt: man zeigt noch den Stein, auf dem sie sass, und den Platz, wo Jaṭāyus für sie kämpfte (Cain 301 ff.; De: Prasravanagiri). Bei Bhadrācala überschritt Râma die Godāvarī (De). Am Rishyamūka (De) traf Râma den Sugrīva an der Pampā (De); sie fliesst in die Tungabhadra, an der man noch Vālins Aschenhaufen zeigt, 3 Meilen von Vijayanagara. Dort ist auch Hanumans Geburtstätte, Śabarass Einsiedelei und Kishkindhā (De), die Affenstadt. Dicht dabei am Mālyavānagiri (De) wartete Râma vier Wintermonate. Auf dem Mahendra trafen die Affen den Geier, der Sītās Aufenthalt weiss; dieser Ikarusartige Sonnenvogelkönig mag mit dem auf Bergen thronenden Sonnen-gott Aiyanar usw. irgendwie zusammengehören. In Trichinopoly (De: Trishnapalli) wohnte ein General Râvaṇas; bei Rāmeśvar (De) baute Râma ein lingam; dort wurde die Brücke über den Ozean gebaut; bei Dhanutīrtha (De) schoss Râma in den Ozean; Lankā schliesslich gilt als Ceylon. Auf dem Rückweg rastete Râma angeblich in Tripadī (De; s.o. Venkateśa) und in Avantikakṣetra (De) in Mysore. Trotz dieser reichlich häufig lokalisierten Reiseroute Râmas zweifeln Jacobi und De (s.v. Lankā) an der Richtigkeit der Gleichsetzung von Lankā und Ceylon. Ich möchte meinen, dass alles Land südlich der Tungabhadra sogar in der Guptazeit, als das Rāmāyaṇa ziemlich fertig war, einem Dichter Nordindiens recht unbekannt war. Wann zuerst Adams bridge als Râmas Brücke anerkannt wurde, ist schwer festzustellen; aber dass diese Brücke schon in uralter vorāryischer Zeit in einer Steinsage „gedeutet“ wurde, das ist wohl anzunehmen; das ist sicher das Werk der Einbildungskraft der ersten Menschen, die auf dieser „Brücke“ nach Ceylon hinübergelangten: das waren vermutlich die Wedda,

also eben jene mesolithische Schicht, die mit der ältesten Sonnenmythologie Indiens in Verbindung zu bringen ist und die durch den indischen Kontinent bis ins Bergland von Chota Nagpur und sicher auch ins Gangestal verbreitet war. Hat diese alte Jägerschicht etwa doch schon eine märchenhafte Kunde von der südlichen Insel und dem Südkap Indiens auf den für die Jäger typischen Wanderzügen über ganz Indien verbreitet und so die Grundlage zu einem „Râma“ gelegt? Die Wedda haben heute keinerlei Mythen mehr (Seligmann 73). Aber ob in Chota Nagpur nicht Reste bei Baiga usw. gefunden werden können, die auch die Stellung des Râmâyana der Birhor genauer zu erkennen erlauben?

9) Viṣṇu als Kṛṣṇa (der Schwarze)

Die Kṛṣṇa-verkörperung Viṣṇus (Zimmer 320 ff.) wird uns in ebenso umfangreichen Texten überliefert wie die Râmas — und ist textkritisch noch ebensowenig klargestellt. Dem Râmâyana entspricht der Harivaṃśa, dem Tulsidas in vieler Hinsicht das Bhâgavata Purâṇam; und wenn man ausserdem noch das Brahmapurâṇam heranzieht, hat man eine ganz gute Grundlage. In all diesen Texten ist noch ein alter Urbestand von Versen nachweisbar. Daneben tritt dann noch das Mbh., das mehr die heldische und geradezu historische Seite bevorzugt neben der mythischen der Purâṇen. Vielmehr muss man umgekehrt sagen: das heldische Leben des Kṛṣṇa im Mbh. wurde ergänzt durch die Purâṇen, die ihn in das Weltgeschehen einordnen, indem sie die Stammbäume aller Wesen durch alle Weltalter hindurch darstellen. Dabei erscheint Kṛṣṇa als die Krönung des Mondgeschlechts, Râma aber als die des Sonnengeschlechts. Dadurch wird der viṣṇuitische Charakter dieses Literaturtyps, dieser Kosmogonie und dieser „Wissenschaft“ deutlich. Die śivaitischen Purâṇen können diese Fragen, die sie durchaus analog behandeln, nur übernommen haben; an sich hat Śiva mit keinem indischen Adelsgeschlecht ein Verwandtschaftsverhältnis. Die theologische Leistung der Purâṇen-verfasser war es, neben dem Veda, der nur die Anknüpfung von Brahmanenfamilien erlaubt, eine andere heilige Tradition zu fixieren, die dem Adel einen genealogischen Unterbau vom Weltbeginn her ermöglichte, war doch genealogische Beratung bei den Eheschliessungen der Adligen einer der Hauptberufe dieser Brahmanen; es gehörte genealogisch geschultes Denken und viel Wissen dazu, durch das schwierige Gestrüpp der Brautwahlbeschränkungen hindurch einem Prinzen zu einer passenden Braut zu verhelfen.

Der Ursprung der Sonnen- und Mond-dynastie, dieser grundsätzlichen Zweiteilung des altindischen Adels, zu dem das Geschlecht der Feuerentsprossenen (Agnikula) und der Schlangensprösslinge (Nâgavaṃśi) ganz deutlich erst in nachchristlicher Zeit hinzugekommen sind, ist leider noch unklar. Man hat versucht, im Sonnengeschlecht die Ârya des Nordens mit dem Sonnengott Viṣṇu, im Mondgeschlecht den „dravidischen“ Adel Südindiens mit dem Mondgott Śiva (umgekehrt: Pargiter, *ancient historical tradition*, 1922, 295 ff.) zu erkennen. Für das Sonnengeschlecht könnte man als Stützung anführen, dass der Sonnengott Vivasvân als Ahn bereits im Veda und Avesta vorkommt (Macdonell § 18), dass Ikṣvâku, Daśaratha und Râma im R̥gveda vorkommen (s.o.), dass die Ikṣvâkuiden von Westen nach Osten (Ayodhyâ) gewandert sind (Bannerjea 70). Man hat gesagt, dass neben diesem strahlenden Geschlecht das des Mondes den Charakter von Parvenus habe (Hopkins 90 f.), erst in Anlehnung an das erste konstruiert sei. Man vergleiche, wie das neugeborene Kind der Sonne gezeigt wird — und eine analoge Sitte, es auch dem Mond zu zeigen, von kleinen Brahmanenkreisen hinzugefügt wurde (Deshpande 109). Man könnte also annehmen, dass das Mondgeschlecht ursprünglich dravidisch, erst später von den ursprünglich âryischen Genealogen und Adligen anerkannt wurde.

Gibt es aber irgend einen Anhaltspunkt dafür, dass das Mondgeschlecht dravidisch war? So berühmte unter seinen Männern wie Atri und Purûravas kommen bereits im Ṛgveda vor — wenn es dort auch noch kein Mondgeschlecht gibt (Macd. § 9); kann man sagen, dass die Dravidas sich diese âryischen Ahnen erschlichen haben? Oder dass sie als dravidische Ahnen bereits in den Ṛgveda eingedrungen sind? Betrachten wir die Hauptvorkommen beider Geschlechter, so ergibt sich nach den Angaben bei Crooke (IV, 345 ff; 327 ff.) ungefähr dies:

Das Sonnengeschlecht sitzt wesentlich im Osten, in Basti, Mirzapur, Fyzabad und Ghazipur; aber auch im Westen ist es noch in Bulandshahr namhaft vertreten. Das Mondgeschlecht wohnt in Partabgarh, Hardoi und Azamgarh mit seiner Hauptmasse in einer keilförmigen Linien, die im Osten in Azamgarh eine Spitze, im Westen mit Bareilly, Hardoi, Farukhabad, Cawnpur eine breite Basis hat. Umgekehrt ist das Gebiet der Sonnendynastie mit seinen Hauptzahlen in Basti im Norden und Mirzapur im Süden deutlich durch jenen Keil aufgespalten. Die beiden Geschlechter sind also ineinander verzahnt; das des Mondes ist von Westen gekommen, das der Sonne von Osten, was zu Râma und Kṛṣṇa ausgezeichnet passt. Das Mondgeschlecht will aber nach seiner Tradition nicht von Mathurâ, der Heimat Kṛṣṇas ausgegangen sein, sondern von Allahabad oder genauer von Jhusi in Partabgarh (De: Prayâga) und knüpft damit an Purûravas an: das sieht also etwas verdächtig nach Arisierung aus.

Wie liegen die Verhältnisse im übrigen Indien? Zum Sonnengeschlecht gehören die Malla von Nepal (Atkinson II, 514): Nepal schliesst nördlich an Basti an. An Mirzapur im Süden reiht sich aber in Mittelindien die Gruppe der Kharwar (Crooke III, 238; Risley I, 472), Birhor (ib.), einige Sabara (Russell IV, 467), Gond (Census 1931 XII, 1, 354; Shoober 409), Kalar (Census ib. 382), Rajputen in CP (ib.: Russell IV, 467) und an der Godavari (Cain 216), die Sonnenclans der Binjhwar, Gond, Khanjar, Marar, Mowar, Râwat, Sauria (Russell I, 412), der Barai, Khairwar, Kalar, Chamar, Dhanwar, Kori (ib.). Von der Sonne stammen auch die von Vena abstammenden (s.u.). Die Sonwâni-clans der Gond, Panka (ib. IV, 326) usw. haben den Beruf des Entsühners; sie haben dadurch einen besonders hohen Rang, eine Art Aristokratie im Stamm: war diese Sonnenreligion der (oder: ein) Ursprung der Genealogie des Sonnengeschlechts?

Im äussersten Süden gehören dazu die Cola, die sich über Mandhâtṛ -Mucukunda-Sibi, und die Cera, die sich über Râma vom Sonnengeschlecht ableiten: Râmas Zug nach Lankâ und Mucukundas gelegentliche Lokalisierung in Südindien mögen dazu der Anlass gewesen sein. Auch die Gangas leiten sich von Ikṣvâku her (Venkayya 219). Im NW Indiens gehören zum Sonnengeschlecht die Sesodia, Râthor, Kachvâha, Gohil usw. um Udaipur, Jodhpur und Jaipur (Imp. Gaz. XIX, 278; Russell IV, 413) und die Fürsten von Sirmur (Imp. Gaz. XXIII, 22): dieses sind aber alles von Osten eingewanderte Fürstenhäuser. Im NO verzeichnet Risley (II, 285) allerhand Clans von Kasten aus Bengal, Behar: Hirten wie Goalas, Krieger wie die Mangar, Bauern von nichtarischem Schlag wie die Rajwar oder nichtâryische Fischer wie die Tiyar.

Als das Sonnengeschlecht in Ayodhyâ sass, soll ihm das Mondgeschlecht in Magadha gegenübergesessen haben (Crooke s.v. Chero): die Fürsten von Magadha sind von Chedi, also von Westen gekommen. In Mittelindien sollen die „Kol“ (Crooke s.v.; leider sehr ungenauer Ausdruck!) zum Mond gehören; einige Rajputen in CP (Census 1931, XII, 1, 375; Russell IV, 466 f. und Index s.v. Sombansi). Die Râṣtrakûṭa-dynastie im Dekkhan leitete sich über Yadu-Sâtyaki, die Pândyas in Südindien und die Gangas von Kalinganagara über Purûravas vom Mond her (Venkayya a. a. O.). Für Bengalen verzeichnet Risley (I, 190) eine Sippe von Rajputen in Bihar; für den NW der Imp. Gaz. XXI, 112 f. einige Familien(Jâdon, Bhâti) um Karauli und Jaisalmer usw.; Crooke (IV, 337 ff.) noch die Chând-Dynastie von Kumaon.

Diese Angaben sind nur unvollständig. Was aber wichtiger ist: die Tradition war schwankend! Im Hv. 34 und 112, 60 usw. ist Kṛṣṇas Genealogie in üblicher Weise vom Mondgeschlecht, in dem besonderen Kap. 92 f. aber aus dem Sonnengeschlecht hergeleitet: da ist Yadu der Sohn des Haryaśva, der Enkel Ikṣvākus! Und seine Mutter ist Madhumatī, die Tochter des Dämon (Daitya) Madhu von Mathurā. Der Verfasser dieses Kapitels war sich bewusst, dass seine Tradition gegen die übliche verstieße. Er erklärte, dass diese Sonnenabstammung Yadus mit seiner Mondabstammung zu vereinigen sei (92, 34). Der Commentator kann diesen offenbaren Widerspruch, der schwer zu bereinigen ist (duḥsamādhēyo 'yaṁ virodhaḥ) nur damit aus der Welt schaffen, dass Yadu zwei Leiber in sich vereinigt habe. Es handelt sich hier also nicht um eine Leichtfertigkeit (wie Pargiter a.a. O. S. 122 und 170 meint!), sondern um einen Widerspruch, den der Verfasser des Hv. in der Tradition vorfand, und den er nicht geschickter umgehen konnte.

Es wäre verfrüht, aus dieser einen Stelle etwas Wesentliches herauslesen zu wollen. Nur das kann man sagen, dass diese Stelle nicht als ein — übrigens missglückter — Versuch gedeutet werden kann, Kṛṣṇa zu einem Ārya zu machen, denn dann hätte man ihm keine Dämonin zur Stammesmutter gegeben! Und das muss überhaupt jeder unbefangene Beobachter feststellen, dass das oben vorläufig skizzierte Gebiet der beiden Geschlechter keinen Anlass gibt, es mit einer Zweiteilung Norden-Süden, Viṣṇu-Śiva zu verbinden. Es ist eine Zweiheit NW gegen NO, und wenn überhaupt, dann ist das Sonnengeschlecht mit dem Sonnengott und dem vaterrechtlichen Totemismus in Mittelindien zu verbinden. Dahin deutet z.B. die Sagariden-Ursprungssage mit dem Kürbis aus diesem Geschlecht, die man mit austroasiatischem Material vergleicht (Przy-luski bei Bagchi 154; Kühn 57 f.). Und bei den Chero-Cola in Südindien denkt man an die Aiy-anar-schicht. Schon im Streit des Jahnu aus dem Mondgeschlecht gegen Bhagīratha aus dem der Sonne um die Gangā kommt der Gegensatz beider Geschlechter, zugleich aber ihre Zugehörigkeit nur zur Viṣṇumythologie in Frage, denn Bhagīratha, nicht Jahnu ist der von Śiva Begünstigte! Und beim Badarīnāth (De: Kalāpagrāma) endet ihre Geschichte: dort büßen die beiden letzten aus jedem Geschlecht und erwarten, dass Kalki, die letzte Verkörperung Viṣṇus die Barbaren vernichten und ihnen zu neuer Blüte in Ayodhyā und Hastināpura verhelfen soll.

Das Mondgeschlecht aber gehört nicht zu Mohenjo Daro und dessen Stiergott, sondern zu Kṛṣṇa und dessen Hirtentum, und daher ist vielleicht in der Zweiheit dieser Geschlechter ein Rest alter vaterrechtlicher Zweiklassenkultur der Hirten Innerasiens nach Indien gelangt, wie oben bei Rāma bereits angedeutet. Kṛṣṇa in der Höhle, Nārāyaṇa in der Nacht usw., diese Elemente der Dunkelsonne, gehören zu diesem Mond, der die Sonne, aber nicht Śiva ist. Dass dieser aus Westen gekommene Keil aber erst eine Welle der sakischen Völker um Chr. Geb. herum darstellt, ist so unwahrscheinlich, wie es der Zusammenhang dieser Völkerbewegung mit der zwei-Brüder-sage ist. Wenn auch z.B. die Gujar, die im XVI. Jhdt. aus der Gegend von Gwalior nach CP kamen, einen Clan vom Mond ableiten (Russell Index s.v. Chandra) und wenn auch die Türken noch heute den Mond in ihrer Fahne führen.

Um Kṛṣṇas Geschlecht für ein „dravidisches“ zu erklären, könnte man auf die merkwürdigen mutterrechtlichen Reste in seiner Tradition verweisen. Dahin gehört die Aufnahme der Vindhyavāsini in die Viṣṇu-mythologie. Dafür wird ferner angeführt, dass er nach seiner Mutter als Devakī-putra bezeichnet wird. Ich glaube aber, dass dies in einer polygamischen Gesellschaft nicht als eindeutiges Zeichen für Mutterrecht bewertet werden kann, denn da ist es von Wichtigkeit zu wissen, wer die Mutter war, ob sie ebenbürtig war oder nicht. Die Vaterschaft verstand sich dabei von selbst. So brauchen die Namen „Ādityas“ und „Daityas“ nicht mutterrechtlich zu sein — wenn auch Aditi wohl eine grosse Muttergöttin war; diese beiden mächtigen Wesens-

klassen stammen von *einem* Vater, der eben zwei verschiedene Frauen hatte: gerade dieses Heiratsverhältnis ist in Indien für Sonnengötter charakteristisch und passt zum vaterrechtlichen Zweiklassensystem Innerasiens (s.o.). Wenn freilich in der Lehrerliste der Bṛh. Up. VI, 5 eine ganze Reihe von Namen regelmässig und ausschliesslich mit Matronymika verzeichnet werden, so sieht das nach matrilinearer Abfolge aus: aber auch hier beginnt die Reihe mit der Sonne und hat also nur einen mutterrechtlichen Einschlag aufgenommen.

Man kann ferner auf die merkwürdigen Fälle von Vetternheirat in Kṛṣṇas Stammbaum hinweisen. In jenem merkwürdigen Stammbaum im Hv. 92 heiratet Yadu 5 leibliche Kusinen, Töchter der Schwester seines Vaters (63), was der Commentar gegen die Verbote vedischer Religion nicht rechtfertigen kann; ihr Vater ist ein Nāga, ein Schlangendämon, und er setzt besondere Hoffnungen auf diese Ehe (68): die Nāgas gelten als „dravidisch“ wegen des Schlangenkultes der Dravida oder als tibetobirmanisch wegen der Nāgastämme Assams. Bei diesen beiden mutterrechtlichen Völkergruppen ist die Kreuzvetternheirat beliebt. Yadu ist aber vom Schlangenfürst geraubt, befindet sich im Meer in dessen Gewalt und kann sich dieser Erpressung garnicht entziehen.

Solche Vetternheirat wiederholt sich später bei Pradyumna, dem Sohn Kṛṣṇas und der Rukmiṇī, der Prinzessin aus dem Dekkhan. Pradyumna heiratet die Tochter des Rukmin, des Bruders der Rukmiṇī (Hv. 116, 1 ff gleich Vi. P. 5, 28, 6 gleich Bh. P. X. 61, 22 ff.), und aus dieser Ehe entspringt Kṛṣṇas berühmter Enkel, der Held Aniruddha, der eine Enkelin Rukmins, Rukmavatī, heiratet (Hv. ib. 10 gleich Vi. P. ib. 7, gleich Bh. P. ib. 25). Trotzdem braucht deswegen das Mondgeschlecht noch nicht mutterrechtlich und deswegen dravidisch-śivaitisch, südindisch zu sein; auch in Buddhas Familie (s.u.) kamen Vetternheiraten vor, und Buddha stammte von Ikṣvāku, also aus dem Sonnengeschlecht!

In diesem Zusammenhang muss folgende Besonderheit hervorgehoben werden: In Bh. P. X, 1, 28 ff. wird es so dargestellt, dass Kṛṣṇa der Neffe Kāṃsas ist. Als die Eltern Kṛṣṇas, Vasudeva und Devakī, heirateten, ist Kāṃsa ihr Wagenlenker gewesen; da ertönte eine himmlische Stimme und warnte Kāṃsa, dass der 8. Spross seiner Schwester ihn töten wird; er will darauf die Devakī töten, aber Vasudeva bittet für sie: „Deine jüngere Schwester (anujā) ist nur ein schwaches Weib, und sie ist eine putrikā, d.h. sie ist bestimmt, das Geschlecht fortzusetzen.“ Der Commentar schweigt an dieser Stelle. Im Vi. P. 5, 1, 5 ff. ist dieselbe Szene erzählt, aber alle Worte sind fortgelassen, die die Devakī als Schwester Kāṃsas bezeichnen könnten. Im Hv. 57 ist diese Prophezeiung ganz anders erzählt: Nārada kommt zu Kāṃsa und warnt ihn vor dem 8. Spross der Devakī, seiner laghusvasā, was nach dem Commentator soviel wie „jüngste Schwester“ bezeichnet. Der Commentar verzeichnet dazu, dass andere conjiziert haben (prakalpya): „pitṛśvasā“: „Schwester deines Vaters“ und gibt keine Erklärungen zu beiden Lesarten, die beide der sonst traditionellen Genealogie widersprechen, nach der Devakī vielmehr die Kusine Kāṃsas, die Tochter Devakas, des Bruders Ugrasenas, des Vaters des Kāṃsa ist (Hv. 37, 26 ff.). Im Bh. P. wird später gelegentlich Ugrasena als Mātāmaha: mütterlicher Onkel Kṛṣṇas (45, 12) und Kāṃsa als „sogeannter Onkel“ Kṛṣṇas (39,5) bezeichnet.

Wenn auch das Bh. P. der jüngste dieser Texte ist, so wird doch seine Überlieferung vom Hv. bestätigt; im Vi. P. hat man diese Tradition aber getilgt. Sie gehört in so altertümliche und unāryische und unviṣṇuitische Denkweise, dass man sie nicht für eine junge Erfindung des Bh. P. halten kann, vielmehr ihre Tilgung ohne weiteres versteht. Sie besagt nämlich, dass dem König sein Neffe folgt, eine Regel des echten Mutterrechts, das hier gerade noch in die Kṛṣṇasage hineinreicht. Und der Zug, dass der Onkel von seinem Neffen und Nachfolger ermordet

wird, das braucht nicht nur als eine der üblichen Palastintrigen orientalischer Despoten aufgefasst zu werden, sondern kann auch in den grossen uralten Komplex des rituellen Königsmordes gestellt werden: der alte König muss von einem Neffen und Nachfolger ermordet werden (Sonnerat 31 f.). In der Kṛṣṇageschichte aber will Kāṃsa diesem Brauch nicht mehr folgen, setzt sich zur Wehr und ermordet die Kinder der Devakī bis auf Baladeva und Kṛṣṇa. Man kann also in dieser Tradition den Rest einer guten alten Überlieferung sehen. Man kann es aber auch so deuten: jene Sitte bestand, in diesem Falle aber war Kṛṣṇa garnicht der echte Neffe, ein solcher war nicht vorhanden — sondern war nur der Grossneffe, aber zum Nachfolger bestimmt; dann wäre diese Unregelmässigkeit in der Tradition deshalb nicht berichtigt worden, weil sie historisch festlag, d.h. weil Kāṃsa, Devakī und Kṛṣṇa nun einmal historische Glieder einer alten Dynastie von Mathura waren. Auch im Ghatajātaka ist Devagabbhā (gleich Devakī) die Schwester Kāṃsas (Bhandarkar 38). Und bei den Jaina ist Kṛṣṇa Vetter des Nemināth, also wie er ein Enkel des Ugrasena; also Devakī und Rājimatī, die Mutter Nemināthas, und Kāṃsa sind Geschwister.

Das Jüngstenerbrecht mag ein Zug aus dem Norden sein; es findet sich bei Indogermanen, Skythen, Türken, Mongolen (Alföldi I, 16). Kṛṣṇas Sage wäre also Zeugnis eines Umbruches, als die alte mutterrechtliche Sitte gewaltsam abgeschafft wurde. Kṛṣṇa selber folgte nicht mehr als Neffenerbe, sondern der alte Ugrasena wird von ihm wieder als König eingesetzt.

Das ist einer der sicher echten und alten Züge, dass Kṛṣṇa, der göttliche Held, kein König war! Deshalb z.B. wird er von Jarāsandha verachtet (Hv. 105, 15). Und wenn auch Indra nach dem Govardhana-abenteuer Kṛṣṇa salbt, wenn auch Kratha und Kaiśika ihm ihr Königtum schenken (Hv. 105), so ist er doch nie König geworden — offenbar, weil er es in historischer Wirklichkeit nicht war. Man erzählte deshalb, dass Yayāti den Yadu dazu verflucht habe, dass seine Nachkommen nie Könige werden sollen (Hv. 30, 29); und Kṛṣṇa selber erklärt, dass er nicht um König zu werden, sondern nur zum Ruhm und zum Heile der Welt wirke (Hv. 87, 48 f.). Die Wirklichkeit war aber doch wohl die, dass er eben ein Hirtenheld war, der in die Geschichte des Königs von Mathurā eingriff, aber kein Recht auf Erbfolge hatte. Sein Stamm war ein Hirtenstamm, der aristokratisch, ohne königliche Spitze seine Angelegenheiten ordnete, wie es bei allen Stämmen ist, soweit wir sie aus der Sanskrit-literatur (Kauṭaliya; vgl. Jayasvals Hindu polity) kennen. Und ganz ähnlich lagen die Verhältnisse im Stamme Buddhas: weder er noch sein Vater waren Könige — aber alle Mitglieder waren, wie Kṛṣṇa (Hv. 263, 10) von sich mit Stolz hervorhebt, Kṣattriya. Solche Stämme mit ihrer den Brahmanen befremdlichen Verfassung fanden die Ārya beim Eindringen in die Gangesebene vor: sie müssen also jener Hirtenwelle angehören, die älter ist als die sakischen Völker. Sie haben bei ihrem Vordringen in Indien den Zusammenstoss mit den mutterrechtlichen Dorf- und Stadt-organisationen (Mohenjo Daro?) erlebt, und daran dürfte obige Situation in der Jugendgeschichte Kṛṣṇas eine historische Erinnerung darstellen.

In Kṛṣṇas Stammesgeschichte sind dann die Familienstreitigkeiten ein Rest jener aristokratischen Gemeinschaftsordnung, für die wir oben die Syamantakageschichte als Beispiel angeführt haben: mehrfacher Vettermord wegen des Sonnenschmuckes, der seinen Träger über die anderen erhebt, ohne ihm dadurch die Königswürde zu verleihen. Ist das ein Rest alten Schamanismus's?

Was Kṛṣṇa dann selber (auch ohne jenen Talisman) seinem Volk bedeutet, das ist eine ähnliche Stellung: geistige, nicht königliche Führung. Er führt neue Opferriten ein (s.u. Govardhana) und erklärt sich selber dabei für den Gott. Freilich verweigert er den Hirten weitere Auskunft über sich selber (Hv. 75, 1–14). Aber einzelne wie Akrūra und Arjuna lässt er seine Göttlichkeit

sehen; sie belehrt er über sich (Hv. 169). Auf diesen seinen eigenen Anspruch und Ausspruch, ein Gott zu sein, gründet sich offenbar die Lehre, dass er Viṣṇus Verkörperung ist; durch Wunder hat er sie bestätigt (adbhuta: Hv. 156, 30 ff; 170, 1; 168, 19 etc.). Aus seinem Leben, seinen Taten (die oft unheldisch, nirgends moralisch sind) und Lehren (die im Hv. kaum eine Rolle spielen) kann man seine Göttlichkeit nicht ableiten. Er gehört mit Buddha und Mahāvīra in eine Periode göttlich-menschlicher Lehrer (guru), ist wohl etwas älter als sie, denn sie brauchen sich nicht mehr selber zu vergöttlichen!

Wie seine Zeit dachte, sieht man aus seinen Konkurrenten. Der eine ist der Vāsudeva der Pauṇḍraka, der *sich* für eine Inkarnation hielt, sich wie Kṛṣṇa aufführte und ihn zu vernichten strebte. Er verbündete sich deshalb mit Kṛṣṇas Feinden, wurde aber nach schweren Kämpfen abgetan. Er war ein Sohn Vasudevas und seiner Frau Sutanu (Hv. 158, 25), also ein Halbbruder Kṛṣṇas; daher trägt er den Namen Vāsudeva mit Recht und gründet darauf seinen Anspruch. Der andere Konkurrent war Śṛgāla, König von Karavīrapura, der ebenfalls den Namen Vāsudeva trug (Hv. 94, 50 f.); sein Stammbaum geht auf Padmavarṇa zurück, der Karavīrapura gründete (93, 26); dieser war ein Sohn Yadus und einer der 5 Schlangenprinzessinnen in jener sonnengeschlechtlichen Genealogie. Auch er war also mit Kṛṣṇa verwandt — vermutlich hat auch sein Vater den Namen Vasudeva getragen. Er erklärte: „Ich werde der einzige Vāsudeva in dieser Welt, wenn ich dich getötet habe! Du wirst es, wenn du mich getötet haben wirst!“ (Hv. 99, 22). Kṛṣṇa erschlug ihn mit seinem Diskus und setzte dessen Sohn als König in der Stadt ein.

Man kann diese Geschichten benutzen, um in „Vāsudeva“ einen älteren Gottesnamen zu belegen, der auf Kṛṣṇa übertragen und dessentwegen erst für Kṛṣṇa ein Vater Vasudeva erdacht wurde (Bhandarkar 10; Otto 300 f.). Man sollte aber auch daran denken, wie Devadatta, der eigene Vetter, gegen Buddha intriguiert, um selber die Buddhawürde innezuhaben. Man sollte auch an Vena denken, den König, der alle Götter in sich zu vereinigen behauptete. All dies sind keine reinen Mythen, sondern sie enthalten viel Geschichte!

Und auch der Kampf Kṛṣṇas gegen Jarāsandha von Magadha wird im Kern historisch sein. Er war mit Kaṃsa befreundet und verschwägert und griff Kṛṣṇa an, um seinen Schwiegersohn zu rächen. 18 mal kämpfte er siegreich gegen Kṛṣṇa, und der musste vor ihm flüchten und Mathura aufgeben. So wurde er der mächtigste Herrscher Nordindiens. Dafür war sein Reich wie geschaffen: von Magadha ist auch die älteste Grossmacht der historischen Zeit Indiens ausgegangen: das Mauryareich. Seine wachsende Grösse spiegelt sich im buddhistischen und jinitischen Kanon. Man könnte danach in der epischen Grösse dieses Landes eine Rückprojizierung in märchenhafte Vorzeit sehen — aber Rājgir, die Bergfestung mit den zyklischen Riesenmauern ist als archäologisches Zeugnis nicht wegzudiskutieren: schon vor Buddha muss hier ein Königtum mit einer sonst in Indien nicht wieder vorkommenden Baukunst geblüht haben. Wie diese Macht des Ostens die Nachbarländer Karuṣa, Cedi usw. mit sich vereinigt gegen die westlichen Mächte der Śūrasena, Matsya, Kuru etc. das ist eine politisch durchaus vorstellbare Situation. Und dass Jarāsandha die ihm widerstrebenden Könige für ein Śiva-opfer gefangen und in Höhlen gesperrt habe, daran braucht man nicht zu zweifeln: eine Welle von Mohenjo Daro-kultur kann dorthin gelangt sein, und die Menschenopfer können auch von der östlichen Mutterrechtskultur in Bengal und Gondwana her in Magadha, dem unbrahmanischen Land, eingebürgert gewesen sein. Was man über den Māgadha als religiöse Figur weiss, widerspricht dem nicht. Und Höhlen gibt es um Rājgir, im Sontal etc.; und sogar im Eckturm seiner Stadtmauer brachte der Rājgir-könig Höhlen an. Wie an Buddhas historischer Wirklichkeit heute niemand mehr zwei-

felt, wie Buddhas Lebensgeschichte von Sonnenmythologie umwoben und er selber als eine Inkarnation Viṣṇus aufgefasst wurde, so war es auch mit Kṛṣṇa!

Dieser Kṛṣṇa war ein Held der Hirten. Er ist vergleichbar dem Lorik der heutigen Ahirsagen: aber Lorik ist zu jung, um als Viṣṇus Inkarnation gelten zu können. Und so ist es auch mit den anderen Hirtengöttern, die Russell (II, 30) anführt. Kṛṣṇa der Hirt wird meist mit der Einwanderung der Śaka (Russell II, 23; Bhandarkar 35 f.) in Verbindung gebracht. Das mag für viele (?) Züge seiner Jugendgeschichte zutreffen, ohne deshalb den Kampf gegen Jarāsandha seiner Wirklichkeit zu berauben. Auch hier mahnt die Erfahrung zur Vorsicht, dass nicht alles in Indien jung ist, was erst in junger Literatur erscheint! Es gilt, das zu romantische Hinaufdatieren und das zu rationalistische Herabdatieren durch möglichst viel sachliche Argumente der Willkür zu entziehen! Als so jung gelten die Abenteuer aus Kṛṣṇas Jugend, die er im Djangel bei den Hirten verbrachte.

Das wichtigste dieser Abenteuer ist wohl der Kampf gegen Kālīya, den Schlangendämon. Kṛṣṇa im frühesten Kindesalter bewältigt dies Ungeheuer, das den Hirten ihre Rinder verschlingt. Am Rande von Brindavan zeigt man noch heute die Stelle des Kampfes an einem ausgetrockneten Arm der Yamunā und einen grossen Baum; Pilger hören in einem Tempelchen mit dem Bild der Schlange die Geschichte an. Auf südindischen Schlangensteinen (s.o.) und in unzählbaren Darstellungen ist der Kult dieses Retterkindes verbreitet; er zeigt die ganze Liebe des Inders zum Kind. Der Inder schämt sich nicht — wie der Germane — sich mit seinem kleinen Sohn zu zeigen, und wenn der Poetiker Bhāmaha eine „natürliche“ Schilderung als poetische Form illustriert, nimmt er die eines spielenden Kindes. Die kleinen Kinder in Indien sind wirklich noch reizender als in nordeuropäischen Ländern, weil sie noch nicht die Schlawheit und den Fatalismus der Älteren zeigen; ihre Augen sprühen von Sorglosigkeit und Liebe zu allen Wesen. So denkt sich der Viṣṇuit gerne die ganze Weltschöpfung als die unberechenbare Handlung eines spielenden Kindes (Vi. P. I, 2, 18), und vor der Schöpfung sieht Mārkaṇḍeya ein winziges Kind auf einem grossen Blatte über den Chaos-ozean schwimmen (Rao pl. LXVII).

Dieser Schlangenheld Kṛṣṇa steht etwa in der Mitte zwischen dem kleinen Herakles, der die Schlangen der Juno tötet, und dem Manne, der die Hydra überwindet. An ihn wird Megasthenes gedacht haben, wenn er sagt, dass die Śūrasena um Mathurā den Herakles verehren (Bhandarkar 9), denn dafür kommt der Kampf des siebentägigen Knaben Skanda, des Śivasohnes (Zimmer 459), nicht in Betracht. Und auch die anderen Taten Kṛṣṇas sind nicht so ähnlich denen des Herakles. Diese Jugendtat muss also älter sein als die sakische Völkerbewegung! Wann und in welcher Kultur dieses Motiv des lustigen, starken, unschuldigen und gefährdeten Kindgottes nach Indien kommen ist, wage ich freilich nicht zu entscheiden; es ist aber durchaus bezeichnend für die Heldensagen der Altai-türken (Radloff!). Kāṁsas Morden erinnert an den bethlehemitischen Kindermord; Moses, Zeus, Herakles waren in Gefahr wie Romulus und Remus usw.; waren das alles Sagen von Hirten, die einst aus Innerasien kamen?

Wie das Kind Kṛṣṇa seiner Mutter die frischgebutterte Butter stiehlt, wie er als Säugling einen ganzen Wagen umwirft, wie er zwei Bäume umbricht — das sind lustige Kraftproben. Aber schon das Motiv, wie er den badenden Hirtinnen die Kleider raubt, das gehört in grossen Zusammenhang, kommt es doch auch z.B. bei den Bihor (Roy Bi. 475 ff.) in einer Erzählung vor: ein Ghamsi-Knabe fand im Bauch eines Fisches eine herrliche Kadamba-blüte; seine Mutter brachte sie der Königin, und die verlangte mehr Blüten. Die Mutter schickt daher ihren Sohn zu einem Hügel, der sein mütterlicher Onkel ist (s.u.), ein menschenfressendes Ungeheuer, das aus dem Berg herauskommt, wie der Knabe mit seiner Axt gegen den Hügel schlägt. Der schickt

ihn wieder zu einem anderen Hügel-onkel, und der noch zu einem dritten, der den Knaben als Hirten einstellt. Beim Hüten sieht er eines Tages die Töchter des Sonnengottes baden und stiehlt ihnen ihre Kleider: dadurch gewinnt er die jüngste und schönste von ihnen zur Gemahlin, und nach allerhand Abenteuern, bei denen seine Hirtenflöte eine entscheidende Rolle spielt, lebt er herrlich und in Freuden mit ihr in einem Palast. Dies Märchen ist reich an alten Motiven — und sein wesentlichstes ist eben der Raub der Kleider, das wir von unseren Schwanenjungfrauen kennen. Auch dies Märchen dürfte in Indien älter sein als die Śakas — wenn auch nicht zu der primitiven Affenjägerschicht der Birhor gehörig, denn die kennen keinen König usw.

Auf das Abenteuer, wie er aus den Brüsten der Teufelin Pūtanā ihr Leben saugt, habe ich schon hingewiesen. Ihr Churail-charakter stellt sie in die Sonnenreligion Chota Nagpurs — so sehr sie auch nach mutterrechtlichen Teufelinnen aussieht.

Blieben noch die Tierkämpfe, die wie der gegen die Wölfe wohl in jedem Hirtentum als Sagenstoff auftreten. Der gegen den Stierdämon Ariṣṭa erinnert an den „fleischfressenden“ Stier des Mbh. II, 21, 20 (Hopkins 8), und dadurch an Theseus' und Herakles' Kampf gegen den Minotaurus. Zugleich aber auch an den bösen Stier bei den Altaitürken (Radloff I 267, 301 usw.). Der Stier als Tier Śivas, des grossen Gegners des Viṣṇu, dürfte auch in der Kṛṣṇa-episode gemeint sein; das dem Kṛṣṇa heilige Tier ist nicht der Stier, sondern die Kuh.

Noch wichtiger und bezeichnender aber ist der Kampf gegen Keśi: den bösen Dämon in Hengst-gestalt. Diese Hirtenstämme hatten keine Pferde; ihre Wohnwagen wurden von Ochsen gezogen; für sie ist das Pferd ein feindliches Tier, das sie nur von ihren Gegnern, den Reiterherren her kennen. Kṛṣṇa freilich ist *später* auch ein herrlicher Lenker von Streitwagen, die mit Rossen bespannt sind. Das böse Pferd kommt in der Kosmogonie der Chota-Nagpur-völker vor: da zerschlägt es die Tonfiguren der ersten Menschen, ehe der Gott ihnen belebenden Atem einhauchen kann (z. B. Bi. 400 f.). Es fehlt in dieser Rolle bei den Kharias (415). Die Musahar erzählen, dass einst Gott allen Menschen Pferde gab; aber die musahar machten ihren Pferden Löcher in den Bauch, um sie statt Steigbügeln zu benutzen; daher müssen sie bis heute Ratten ausgraben (Crooke IV, 13). So denken primitive Sammler über das Reiten! Sie fühlen sich unterlegen und benachteiligt. Vergleiche den Traum, dass man von einem bösen Pferd verfolgt wird, bei den Santal (IBORS I, 227); die Jagdgöttin erscheint als erschreckendes Pferd bei den Oraon (Roy ORC 64). Eine böse pferdeköpfige Göttin (Aśvamukhī: Coomarasvami 28) gibt es in Orissa, also am Rande dieses Mundagebietes! Bei den Griechen entspricht dieser Kampf dem Abenteuer des Herakles mit den Rossen des Diomedes von Thrakien, die Menschenfleisch zu essen gewohnt sind: die wilden thrakischen Reiter sind damit jener Schicht des Griechentums überlegen gezeichnet. Auch dieser Zug des bösen Pferdes passt nicht auf die Śaka usw. „die als Reiter nach Indien kamen, sondern gehört zu jener Chota-Nagpur-schicht und jener „wilden Jagd“ des Sonnengottes Aiyanar. Und als ein uralter Rest scheint mir dasselbe böse, menschenfressende Pferd bei den Altaitürken (Radloff I, 77, 84) zu deuten zu sein. Im Hv. 177, 8 wird Sanatkumāra, der nordindische Gegenspieler zu Subrahmaṇya, der Parallelgestalt Aiyanars, mit Pradyumna, dem Sohn Kṛṣṇas gleichgesetzt, mit Recht, denn auch Aiyanar trägt eine Art Hirtenstab. Aber Kṛṣṇa hat keinen Kampf gegen einen Löwen, wie es doch das uralte Motiv des Simson-Herakles ist.

Wie Kṛṣṇa dann in die Stadt kommt, hetzt Kaṁsa einen Elefanten gegen ihn; das erinnert daran, wie Buddha den brünstigen Elefanten besänftigt. Sein Kampf mit den Malla, den Ringern, lässt den Namen der Malla in Ujjain, der śivaitischen Sekte, anklingen. Malla waren ferner Verehrer Buddhas.

Das Govardhana-abenteuer schliesslich hat ebenfalls seine deutlichen Beziehungen zur Chota

Nagpur-Kultur. Die Hirten wollen ein Indra-fest feiern; Kṛṣṇa aber überredet sie, dass nicht Indra ihr Gott ist; sondern „Kühe, Wälder und Berge“ sind die Götter des Hirten (Hv. 71, 2; 71, 10 etc.; Otto 292 ff.; Rao 214; Zimmer 345 ff.). Kṛṣṇa stellt diesen Bergkult der Hirten gegen die bäuerliche Verehrung der Sitā und gegen die brahmanische Religion (71, 9). Der Berg Govardhana ist das Kultobjekt, ist der Gott, dem man ein Fest mit Opfern usw. veranstaltet. Indra, der Regengott, erzürnt, sendet schrecklichen Regen; aber Kṛṣṇa hält den Govardhana als riesigen Schirm über sein Volk, bis Indra voll Bewunderung dieser Tat Kṛṣṇa zum König der Kühe salbt.

Der Govardhanaberg ist ein höchst eigentümliches Naturgebilde; in der vollkommen flachen Ebene mit ihren endlosen Djangeln ist er ein ungefähr 10 km. langer Steinrücken, der zwar nur ungefähr 5-10 Meter hoch und 30-40 Meter breit ist, aber mit seiner schnurgeraden Länge zur Sagenbildung heraus fordern musste. Dass er als Regenschirm gedeutet wurde, ist sehr merkwürdig. Er ist eher ein Stab. Und so erzählt man denn, dass nur ein kleiner Teil des Berges zu sehen sei, der grössere und breitere Teil sei in der Erde verborgen. Der Berg ist heute noch so heilig, dass die ihn überquerende Landstrasse in Form einer Art Brücke über ihn geführt ist. Mir wurde es nicht erlaubt, ihn mit Schuhen zu betreten (vgl. Growse 230 ff.).

Im Verlauf der Kulthandlungen lassen die Hirten die Herden den Berg nach rechts hin umwandeln (Hv. 71, 12; 72, 31 f.) ; das ist wohl das Urbild für die Sitte der Ahir-hirten bei ihrem Divali-fest, dass sie Erdhaufen machen, die sie Govardhana nennen; sie tanzen um sie herum und treiben schliesslich ihr Vieh darüber, bis sie zertrampelt sind (Russell II, 32). Das erinnert an das Schweineopfer und meint wohl, dass der Gott der Berg ist und selber geopfert wird für die Fruchtbarkeit. Weiter erscheint Kṛṣṇa selber als Gott des Berges auf dessen Spitze und nimmt die Opfer der Hirten an: er verzehrt Fleisch und Milch des Opfers, bis er gesättigt lacht; er ist in Berggestalt auf der Bergspitze sichtbar für die Hirten (Hv. 72, 21 ff.). Damit vergleiche man den Berg der Savara, der den Namen trägt: Kuh-ess-berg; auf ihm wurden Kühe geopfert (Rahmann 65; 92). Govardhana heisst: „der die Kühe wachsen lassende“; er ist ein Vegetationsgott, und das ist einer der wesentlichen Züge des Berggottes in Chota Nagpur (s.o.), dem man für seine Hilfe als Ackergott Kuhopfer darbringt (Rahmann 63 f.); er gibt auch den Regen (66 f.): hängt also direkt mit dem Govardhana-abenteuer zusammen!

Die Berggötter, sagt Kṛṣṇa, können auch in Tiergestalt als die reissenden Tiere des Djangels, Löwen und Tiger, erscheinen (Hv. 71, 6 f.) und erschrecken die Holzhauer. Das möchte ich mit folgenden Zügen aus Kṛṣṇas Stammbaum zusammenbringen: Von Yadu stammt nach einigen Zwischengliedern Andhaka, von dem Raivata, und von diesem Ṛkṣa (Hv. 93, 44) in jener mehrfach herangezogenen sonnengeschlechtlichen Genealogie. Raivata zeugte dann noch Raivataka (45) und schliesslich noch Viśvagarbha (46), von dem Vasu, Vasudeva und so Kṛṣṇa abstammen. Die Linie wird vom Commentator zu 92, 34 etwas vereinfacht: von Andhaka stammt Raivata, dann Ṛkṣa, dann Viśvagarbha usw.; er lässt also den Vers 93, 45 aus; dieser Vers ist aber sehr wichtig, denn er betont, dass Raivata eben jener Berg am Ozean ist, der bei Dvârakâ liegt (Hv. 111, 27; 110, 110) als Schmuck der Tore Dvârakâs, als Sitz der Götter. Er wird als einziger Naturpunkt dieser Gegend erwähnt, als Garuḍa die Stadt Dvârakâ dem Kṛṣṇa wegen ihrer günstigen militärischen Lage als Rückzugsort und neue Residenz nach der Aufgabe von Mathurâ empfiehlt. Es ist der Girnar (De), jener isolierte herrliche, heilige Berg in Kathiawar. Auf ihm ist der Sitz des Jainaheiligen Neminath (s.o.), der sozusagen eine Parallele Kṛṣṇas ist: auch er stammt aus der Stadt der Saurya, d.h. der Śūrasena der Kṛṣṇa-sage, und auch sein Symbol ist die Tritonmuschel (De:Girinagara). Auf dem Gipfel war aber auch der Sitz des Dattâtreyā,

einer Inkarnation Viṣṇus. Von seinen drei Spitzen ist eine dem Gorakhnâth (Viṣṇus), die andere dem Neminâth heilig. Schon zu Aśokas Zeiten war der Berg ein berühmter Ort, das bezeugen dessen Inschriften auf dem Berg. Dvārakâ wird geradezu die Stadt Raivatas genannt (Hv. 110 7); als Kṛṣṇa die Rukmiṇî geheiratet hat, geht er mit ihr zum feierlichen Abschluss ihres Gelübdes zum Raivataka (120,4); dieser Berg ist eben ein Ahnenberg, wie sie in Chota Nagpur häufig und bezeichnend sind z.B. für Korwa (Rahmann 65), Birhor (ib. 66., vgl. den Berg als Onkel bei den Birhor!).

Von Raivata aber stammt Ṛkṣa, der Bär, der vielleicht mit dem Bärenkönig Jâmbavân identisch ist, der auf dem Ṛkṣaparvata an der Godâvarî seine Höhle hat und den Sonnenschmuck Syamantaka (s.o.) verborgen hält. Dessen Tochter Jâmbavatî heiratet dann Kṛṣṇa. Also: als Kṛṣṇas Ahne ein Berg und ein Bär; ein Bärenkönig auf einem Bärenberg gibt seine Tochter dem Kṛṣṇa: das passt zu jenen Berggöttern, die als reissende Tiere erscheinen; und zu jenen Tiertotems, die aus Bergen hervorkamen: die Tiertotems von 5 Fürsten stammen aus einem Berg, der Stier, der Falke usw. Das berichtet Alföldi (416) von den Uiguren und reiht es ein in die tiertotemistische Mythologie Innerasiens, für die Tiermetamorphosen so charakteristisch sind (ib. 398 ff.). Dahin gehören wohl auch die vier Tiere, aus denen die vier Ströme am Kailâs entspringen. Die Bergkulte des Himalaya haben mit denen Chota-Nagpurs manche Gemeinsamkeiten.

Der Berg spielt noch mehrfach in den Kṛṣṇamythen eine wichtige Rolle; ich erinnere nur noch an den Gomanta, den ich schon bei Paraśurâma nannte, und auf den ich als eine Art Paradiesberg bei Baladeva zurückkommen werde. Er wird, als Kṛṣṇa und sein Bruder sich auf ihn geflüchtet haben, von den Feinden angezündet; Baladeva springt in gewaltigem Sprung herab (Hv. 97, 82), Kṛṣṇa aber tritt den ganzen Berg nieder (82), der untertaucht und dadurch gelöscht wird (die Verse 81-85 sehen mir nach einer jüngeren Dublette der Verse 86-87 aus.). Und ganz merkwürdig ist, wie Kṛṣṇa den Märchenberg Pariyâtra (De: Pâripâtra?) stiehlt und wieder zurückbringt; auf ihm wohnt Kṛṣṇa und verdrängt offenbar einen Lokalkult von Dämonen, die jetzt durch ihn unter dem Berg festgehalten werden (vgl. Gayâ!). Auf seiner Spitze wurde aus seinen Steinen ein Bild Kṛṣṇas errichtet von den Viṣṇuanhängern und es ist verdienstvoll, dies zu besuchen (Hv. 129, 51 f. ; Ottos Übersetzung S. 300 ist nicht ganz genau).

Der Berggott in Chota Nagpur lehrt die Menschen nicht nur Ackerbau, sondern auch Zeugung von Nachkommen; damit die ersten Menschen ihre natürliche Scham überwinden, lehrt er sie vorher die Bereitung und den Genuss des Reisweins (Rahmann 68). An diese uralte Fruchtbarkeitsmythologie und an die ausschweifenden Feste der Chota-Nagpur-völker (Roy Or. 149 usw., Rahmann 69) erinnert die Sitte orgiastischer Feste in Kṛṣṇas Sage. Dahin gehören die Fleischopfer für den Govardhana (Hv. 72, 14) und das grosse Fest am Raivataka (Mbh I 211 f.; II 45; XIV 59) mit Wein, Weib und Gesang. Ein solches Fest ist das am Ozean (Hv. 143) mit Hetären, und das Hochzeitsfest (183,7) mit dem Gesang trunkener Frauen. Wie Kṛṣṇa sein Volk eine Zeit lang verlassen will, um auf dem Himalaya Askese zu treiben, warnt er es vor Spiel und Jagd (257,26) — und er warnt es auch vor solchen Festen — aber vergeblich. Im Trunk entsteht Streit, Grashalme in den Händen der Streitenden werden zu Eisenkeulen, und in furchtbarem Brudermord endet das ganze Geschlecht. Damit vergleiche man die Tradition der Oraon: sie sassen einst im fruchtbaren Gangestal; aber sie wurden von dort vertrieben. Als sie ein Fest in ihrer Bergfestung Rohtasfort feierten und alle vor Trunkenheit schliefen, wurden sie von den Feinden überrascht und besiegt (Roy 313 f. ORC).

Zum Hirtenfest gehören Stierspiele (Hv. 72, 37; 75, 16), die ein Analogon der Mittelmeerkultur sein könnten. Dazu gehören die Liebesspiele, die Tänze Kṛṣṇas und der Hirtinnen. Frei-

lich nehmen die in der Literatur immer mehr zu, sind im Bh. P. (z. B. X. 33) weit ausführlicher als im Hv. und Vi. P. geschildert. Die Liebe der Brahmanenfrauen zu Kṛṣṇa in Bh. P. 23 ist eine Nachahmung des Śiva als aufreizender Bettlerjüngling. Und Rādhā ist zweifellos eine junge Gestalt. Aber an sich ist die Orgiastik der Hirten uralte. Ist es nicht bezeichnend, dass Yayāti, der Urahn des Kṛṣṇa-stammes ein so lebenslustiger Herr war, dass er nach einem vollen Menschenleben noch längst nicht seinen Durst gestillt hatte? Er verlangte von seinen Söhnen, dass sie ihm ihre Jugend schenken und ihm sein Alter abnehmen sollten. Und dann erst kam er zu einer Buddha-ähnlichen Einsicht, dass man die Begierde nie durch Genüsse stillen kann (Hv. 30, 25 ff.). Diese Idylle der Hirtinnen, diese Liebeslust in freier Natur ist so recht das Gegenstück zu den Tempelmädchen des Śivaismus; beides sind Fruchtbarkeitskulte, einer von Hirten, einer von Bauern.

Kṛṣṇa, der flötenblasende Hirte (Rao 207), der mit seiner Flöte die Kühe leitet (Bh. P. 35) und mit ihr die wilden Tiere erstarren macht (ib. 35, 5), mag in solcher übertreibenden Ausmalung eine späte Analogie zum Buddha und Yogi Śiva unter den Tieren der Wildnis sein; in seiner Grundvorstellung ist er so alt, wie es die ältesten Hirten Indiens sind. Man vergleiche folgende Erzählung der Kharia (Roy 425 ff) und Ho, die den Munda-Santal (IBORS I, 25 ff.) nahe verwandt sind. Ein Knabe als Hirte hilft seiner Mutter, er zähmt wilde Büffel dadurch, dass er zu ihnen ins Djangel geht, mit ihnen lebt und sie mit seiner Flöte ruft. Er begibt sich mit ihnen auf die Wanderschaft, -raubt mit ihrer Hilfe begegnenden Webern die Kleider, Töpfern die Töpfe (vgl. Kṛṣṇas Einzug in Mathurā!). Eine Prinzessin findet eine seiner herrlichen Locken, die aus seinem Djangel zu ihrem Palast schwamm; in ihrem Auftrag lockt eine Krähe ihn und seine Büffel mit der ihm gestohlenen Flöte in den Palast. Dieser Kulturheros und Büffeltämer dürfte eines der Urbilder Kṛṣṇas sein. Man vergleiche noch weiter östlich auf Celebes den Sonnengott, der auf dem Büffel reitend zu den Menschen kommt und sie den Ackerbau lehrt (S.C. Mitra 571 ff.). Diese soweit östlich gelangte Hirtenkomponente der Chota-Nagpur-kultur (?) muss wesentlich älter sein als die Śaka-bewegung.

Im Ṛgveda spielt Kṛṣṇa keine Rolle. Es gibt da einen und sogar viele Kṛṣṇas als Gegner der Ārya (Keith 433 zit. Rādhakrishnan I, 87 f.; vgl. Ayyar), aber von einem Gott oder einem Hirten ist nichts zu erkennen. Und auch ein Zusammenhang des Gottes mit dem vedischen Sänger Kṛṣṇa (Bhandarkar 11 f.) ist vollständig undeutlich. Genau so ist es nicht einzusehen, wenn der Yogi zwischen zwei Schlangen auf einem Mohenjo Daro Siegel ein Kṛṣṇa sein soll, wie Mitra (275 f.) meint.

Die Lokalisierung der Kṛṣṇa-abenteuer ist im allgemeinen klar. Um Mathurā sind die Kulte an den hoffentlich richtig lokalisierten Stätten von bengalischen Viṣṇuiten im XVI. Jhdt. neu belebt worden. Die Figuren in und beim Kṛṣṇa-Bethlehem in Mahābana sehen mehr nach Jahrmarkt als nach Wallfahrtsorten aus, wenigstens für den europäischen Geschmack und den gebildeter Inder. Die Kämpfe führten Kṛṣṇa östlich über Rājgir (De: Goratha) bis Prāgjyotiṣa und Tāmralipti. Er floh nach Westen nach Kathiawar (De: Prabhāsa, Dvāravatī, Pīṇḍārakātīrtha). Nach Süden kam er mehrfach: er studierte in Ujjain (De), heiratete Rukmīṇī von Berar (De: Kundinapura) und streifte bis Karavīrapura (De: Kolhapur) und Goa (De: Gomanta). Sein Abenteuer mit Mucukunda wird teilweise nach Dholpur bei Gwalior verlegt (De: Muchukunda), und nach dem Hv. 93, 14 kann es nicht weit von Mathurā stattgefunden haben; es wird aber auch in den Kistna Dt. in Südindien verlegt (Boswell 149 f.). Mucukunda ist sicher eine Art Sonnengott, der lange in einer Höhle schläft, beim Erwachen seinen Feind mit dem Strahl seiner Augen tötet. Er entstammt dem Sonnengeschlecht (s.o.).

10) Viṣṇu als Kraft-Schwarzer mit dem Pflug (Baladeva, Balarâma)

Die Verkörperung Viṣṇus als Balarâma wird meist mit Kṛṣṇa, seinem Bruder zusammen behandelt; es verlohnt sich aber schon, ihn mit einigen Zügen zu besondern. In seiner merkwürdigen Geburtsgeschichte wird er als Keim aus dem Mutterleibe der Devakî in den der Rohiṇî übertragen — wie auch Mahāvîra den Mutterleib wechselte — und wird daher oft Sohn der Rohiṇî genannt. Wie Paraśurâma von der Göttin Reṇukâ geboren wird, so ist Rohiṇî der Name eines Gestirns (Aldebaran), zugleich ein Fluss bei Gorakhpur, eine Frau des 8. Rudra und Mutter des Budha (Vi. P. 1, 8, 10). Aber in seiner Mutter, die in der Sage garnicht charakterisiert wird, treten die göttlichen Züge nicht hervor. Er ist der ältere Bruder Kṛṣṇas (Hv. 177, 80), wird aber manchmal auch der jüngere genannt (164,5), weil er offenbar weniger gross und strahlend ist wie jener. Insofern gleicht er dem Barnda, dem älteren Bruder des Sonnengottes Sing bonga (Hoffmann 422 ff.), der aber eine dunklere Gestalt ist, die Zentralfigur des Zauberwesens (ib. 424), der unter anderem die Menschen die Bereitung des Reisweines lehrt (428 f.), was freilich auch vom Sonnengotte selber berichtet wird (s.o.). Einen orgiastischen Zug hat auch der Balarâma in ausgesprochenem Masse und in ganz anderem Charakter wieder, als ihn Kṛṣṇa (und Śiva) hat.

Zunächst verlebt er seine Jugend mit Kṛṣṇa zusammen (Zimmer 341 f.); er ist ihm treu wie Lakṣmaṇa dem Râma (s.o. die beiden Brüder). Ihm aber gebührt der Sieg gegen den Dämonen Khara, der ihn in Gestalt eines Esels angreift: mit seiner Herde von Wildeseln macht er den Hirten das Sammeln von gewissen Früchten in einem Teil des Djangel unmöglich (Hv. 68). Das Sammeln war aber natürlich für die nomadisierenden Hirten, die keinen Anbau trieben, von grosser Bedeutung. So ist auch dieses Abenteuer für das Hirtenleben bezeichnend.

Ihm gelingt auch die Tötung des Dämonen Pralamba. Der hatte sich in Gestalt eines Hirtenknaben unter die Spielgefährten Kṛṣṇas und Baladevas gemischt. Man spielte, indem einer den anderen trug. Pralamba also nahm den Baladeva auf seine Schultern und versuchte, ihn zu entführen. Da er seine Last nicht tragen konnte, wuchs er sich zu seiner eigenen ungeheuren Grösse aus. Baladeva gab schon sein Leben verloren — da erinnert ihn Kṛṣṇa daran, dass er eigentlich doch der Gott Viṣṇu ist; durch diese so gewonnene Erinnerung wächst die Kraft des Kraft-râma, und er schlägt dem Dämon mit seiner geballten Faust den Schädel ein. Diese Szene erinnert an die Sage des Christopherus, nur ist sie wild und unchristlich. Man denkt auch an eine Plastik aus Turkestan (Le Coque 17), die als Herakles mit dem Bacchusknaben gedeutet worden ist. Ich sah in Sakuapâni, wie der Priester am Ende des Opferfestes rittlings von einem Manne nach Hause getragen wurde. Kubera hat einen Mann als Reittier (Naravâhana), wie Śiva den Stier usw. Bacchus- Kubera-Baladeva haben die Liebe zum Rebensaft gemeinsam! Gerade in Mathurâ, der Heimat Baladevas, ist jene berühmte Plastik gefunden worden, die Vogel (2,137) als „Silenus“ gedeutet hat, und die „bacchantische Gruppe“ (ib. 139), der „Kubera“ als dionysischer Gott mit dem Weinbecher (ib. 143) und der faun-artige Mann unter einem Baum (ib. 147). Ich glaube bestimmt (mit Growse 2), dass man hier mit griechischen Mitteln eine echt indische Gestalt, die des Baladeva, darzustellen versucht hat, der mit seiner Frau, mit der Rauschtrankgöttin, oder mit seinen Stammesgenossen trinkt. Was das Reiten auf dem Manne bedeutet, ist noch unklar.

Die orgiastische Seite Baladevas wird in mehreren eindrucksvollen Szenen geschildert: Baladeva geht eines Tages ohne besonderen Zweck, nur aus Laune, in den Wald und zu den Hirten seiner Jugendzeit zurück; nach kurzer Unterhaltung vergnügt er sich im Wald; die Hirten bringen ihm zu trinken und zu essen, und bald ist er selig bezechet. Voll Lust ruft er die Yamunâ,

die Göttin des Flusses herbei, sie möge persönlich kommen, da er zu baden wünsche. Sie aber — wie Frauen nun einmal sind — kommt nicht. Da nimmt er wütend seine Waffe, den Pflug, pflügt mit ihr eine Furche und zwingt damit die Yamunâ zu sich heran. Dann entlässt er sie wieder, stolz auf seine Tat und immer noch trunken, sodass sie ihren rechtmässigen Lauf fortsetzen kann (Hv. 101). Das ist so recht ein herkulisch-dionysisches Gegenstück zum tragisch-pathetischen Bhagîratha! Und in der Schicht der Primitiven von Chota Nagpur entspricht ihm etwa, dass Barnda als armer Knecht menschliche Gestalt annimmt und gerade durch sein Pflügen einen Dämon reizt, von dem er die Menschheit befreien möchte (IBORS II, 206; Hoffmann 426): einen so tiefen Humor, wie ihn die Yamunâ-pflüger-szene birgt, kann man in Chota Nagpur freilich nicht erwarten. Den Pflug verwendet Baladeva auch als furchtbare Waffe, wie er die Wälle von Hastinâpura niederpflügt, um Sâmba zu befreien, der dort gefangen gehalten wurde, weil er Duryodhanas Tochter zur Frau wollte. Er hätte die ganze Stadt in die Gangâ gepflügt, wenn Duryodhana nicht nachgegeben hätte (Hv. 117, 8 ff.; Zimmer 383).

Die andere grosse dionysische Szene spielt auf dem Gomanta (s.o.). Kṛṣṇa und Baladeva sind dort ganz allein, sie irren durch die riesigen Wälder; schwärmen wie Wilde durch die freie Natur, wie Pane (Hv. 96; vgl. Zimmer 379 f.). Baladeva, allein ohne seinen Bruder, lässt sich im Schatten eines erblühten Kadamba-baumes nieder und wird durstig durch die Düfte, die ihm der leise Wind zuträgt. Sein Mund wurde trocken wie bei jemand, der Kater hat nach einer durchzechten Nacht. Da wurde das Wasser, das in dieser Frühlingszeit in den Höhlungen des Baumes angesammelt war, zur Madirâ — Rauschtrank, den er gierig trank. Aber die Göttin Madirâ, als sie ihn trunken sah, trat leiblich vor ihn, zusammen mit Kânti, der Geliebten des Mondes, und Śrî, und diese drei lieblichen Göttinnen erklären ihm ihre Liebe und Treue, geben ihm Lotusschmuck und herrliche Gewänder — und Baladeva strahlt mit diesen drei Göttinnen wie der herbstliche Mond. Noch trunken springt er nachher vom brennenden Berg (97, 79).

Die Rauschtrankgöttin ist beim Quirlen des Ozeans entstanden (Vi. P. 1, 9, 96) und ist eine der vielen bösen Mütter (Hv. 164, 50): so kommt mutterrechtlicher Unterton in dieser Baladeva-gestalt zum Klingen, der wesentlich ist! Denn, was hier in dieser Szene vorliegt, ist die indische Form dessen, was wir in Vorderasien als Paradies bezeichnen. Unter dem Lebensbaum liegt ein Urmensch; und aus dem Baum kommt der Versucher, die Schlange, die im Baladeva-mythos natürlich nicht mit Asketensinn als böse Versucherin, sondern als folgsame Dienerin seiner Lust erscheint. Dieses Motiv des Baumes im Paradies hat eine weite Verbreitung. Besonders hoch im Norden, bei den Yakuten ist es dieser indischen Fassung in manchen Zügen ähnlich: da kommt der „weisse“ Jüngling (Baladevas Farbe ist weiss!) zum Baum auf dem Hügel am Nabel der Erde; dort ist ewiger Sommer, ewig Sonne und Mond, im Süden davon ist der Milchsee (vgl. Viṣṇu am Nordufer des Milchozeans!). Aus dem Baum quillt göttlicher belebender Saft. Der Jüngling betet die Göttin des Baumes an: da kommt ein warmer Wind und milchweisser Regen, und die Göttin kommt aus dem Baum hervor. Ewiges Wasser fliesst unter den Wurzeln des Baumes hervor (s.o.: Kṛṣṇa löscht den brennenden Berg) (Holmberg 57 ff.). In Indien ist die Atmosphäre südlicher; und doch ist es nützlich, sich solche nördliche Hirtenvision zu vergegenwärtigen! Das Hin und Her der Entlehnungen und Beeinflussungen ist bei diesem gewaltigen und komplexen Motiv noch nicht zu übersehen. Der Weltenbaum mag innerasiatisch sein und mag mit den ältesten Hirtenbewegungen schon ins vordynastische Ägypten gekommen sein. Nach Indien mag der Weltenbaum in mehrfacher Form und zu verschiedenen Zeiten gelangt sein. Sehr altertümlich sieht die Kharia-version aus, dass Gott die Tonfiguren, die die ersten Menschen werden sollen, in die Höhlung des Feigenbaumes legt; durch den milchigen Saft des Baumes, der in ihren Mund

tropft, werden sie belebt (Roy Kharia 415). Wie das auch sei, die Baladeva-gestalt im „Paradies“ gehört der Welle an, die den Pflugbau nach Indien brachte; mit ihm, mit Gerste und Weizen, kam auch der Rebenbau. Das ist die Grundlage seiner Orgiastik! Im späteren Hv. ist diese gewaltige Vorstellung zur bukolischen Episode geworden — wie die Yamunâ-pflug-szene.

Als Baladeva aber später die Revatî geheiratet hat (Hv. 113, 84) und mit ihr zwei Söhne gezeugt hat (158, 24; 144, 20), ist er ihr treu. Bei dem grossen Wasserfest im Ozean vergnügt er sich allein mit ihr, wenn auch viele Hetären beim Fest mitwirken und er eifrig dem Trunk zuspricht (143, 11 ff.; 144, 1 ff.). Übrigens ist Revatî wieder eine Göttin. Sie ist der Yogaschlaf (Hv. 58, 22), fungiert als Göttin bei Umâs Gelübde (132, 13: mit Rohiṇî, Śacî etc.) und ist nebenbei ein Nachkomme jenes Raivata-berg-ahnen (144, 6; Zimmer 382).

Noch einmal wird die Leidenschaftlichkeit dieses „Kraftgottes“ Anlass zu einem furchtbaren Kampf. Bei der Hochzeit Aniruddhas, des Enkels des Kṛṣṇa mit einer Enkelin seines Schwagers Rukmin bricht die alte Feindschaft der beiden Familien wieder aus. Die Fürsten des Dekkhan schaffen den Anlass; sie reizen Rukmin, den ränkevollen, zum Würfelspiel mit Baladeva, der zwar leidenschaftlich, aber schlecht spielt. Für den Europäer, der die Regeln des Würfelspiels nicht gut kennt, ist es schwer zu entscheiden, wer nun eigentlich in diesem Spiel siegt. Rukmin meint, er sei es, verspottet bereits den Baladeva, aber eine vom Himmel ertönende Stimme nennt Baladeva als Sieger. Kurz: Baladeva springt ohne ein weiteres Wort auf und erschlägt Rukmin, hält mit seinem gezückten Schwert die Versammlung der Könige im Schach und zieht sich zurück zu Kṛṣṇa. Dieser sagt kein Wort, als er diesen Tod seines Feindes und Schwagers hört. Er hatte ihn nur aus Liebe zu Rukminî verschont. Die ganze Sippe Kṛṣṇas war zunächst bestürzt; dann aber rafften sie alle als Preise ausgesetzten Kostbarkeiten zusammen und gehen nach Dvâarakâ zurück (Hv. 116, Zimmer 383 f.). Mit grossem Geschick haben hier die Redaktoren der Sage die Spielleidenschaft des Baladeva als Anlass benutzt, durch den Rukmin schliesslich endet. Baladeva nimmt dem Kṛṣṇa die Tat ab, die doch einmal getan werden muss. Rukmin muss bestraft werden. In der Politik ist es die Aufgabe des Ministers, solche nicht ganz rechtlichen, aber unvermeidlichen Taten dem König abzunehmen, damit er rein bleibt, denn nur solange der König rein ist, ist das Land und der Kosmos in glücklicher Ordnung. Ähnlich hilft der dunkle Barnda seinem lichten Bruder, dem Sonnengott, von seiner zweiten Frau, einer bösen Zauberin, loszukommen (Hoffmann 422 f.).

In dieser Szene ist noch ein kleiner Rest eines alten Zuges der Sage erhalten, der hervorgehoben zu werden verdient. Zum Spiel hatte man eine schöne goldene Säule in die Halle gebracht (116, 23). Diese reisst Baladeva nach der Ermordung des Rukmin aus (ib. 48). Im Vi P. 5, 28, 25 benutzt er sie als Waffe und erschlägt damit die anderen Fürsten (Zimmer 384). Im Vi. P. ist die Säule aber nur an der zweiten, nicht an der ersten des Hv. entsprechenden Stelle erwähnt; sie tritt hier so unvermittelt in die Handlung ein, dass es deutlich wird, dass im Vi. P. nur eine verkürzte Behandlung eines älteren, ausführlicheren Textes vorliegt. Zur Ergänzung des Vi. P. muss eben dauernd der Hv. herangezogen werden. Im Hv. ist die Säule aber keine Waffe, sondern Baladeva hat ein Schwert. Leider ist aber im Hv. die Bemerkung, dass die Fürsten diese Säule in die Halle brachten, zu kurz, um uns ihre Bedeutung verständlich zu machen. Wie Baladeva alleine sich aus der Schar der feindlichen Fürsten zurückzieht und voll Rachedurst die Säule ausreisst, das erinnert an Simsons Ende. Man bringt die Säule und den Weltenbaum zusammen: Altai-türken, Uiguren usw. kennen einen „goldenen Pfeiler“ als Stütze des Himmels (Holmberg 12) und Kirgisen usw. sprechen in diesem Sinne von dem eisernen Pfahl (ib. 23). In manchen Dörfern der Ostjaken steht ein Holzpfeiler, der als „Eisensäulenmann“ bezeichnet wird

(ib. 13): das erinnert wieder an Narsimhas Erscheinen aus der Säule heraus. Narsimha und Baladeva sind beides Inkarnationen Viṣṇus!

In den Kampf gegen Bâṇa, den Sohn Balis, zieht Baladeva in fürchterlicher Gestalt mit tausend Leibern (Hv. 177, 6); später kämpft er gegen Ekalavya (Hv. 282; 285), Hamsa (306 f.) und Hiḍimba (309). Aber während des grossen Bruderkrieges des Mbh. verhält er sich neutral und macht während dem eine grosse Wallfahrt (Mbh. IX, 35 ff.). Seine eigenartige Frömmigkeit spricht aus dem „täglichen Loblied“, das er Pradyumna lehrt (Hv. 164). Es beginnt mit Brahmâ; Śiva oder Viṣṇu treten aber nicht besonders hervor. Götter, Berge, Flüsse, Wallfahrtsorte, männliche und weibliche Schreckensgeister, Weise, Schlangen und noch vieles andere wird in einem grossen „Katalog“ von Schützern angerufen.

Als er stirbt, nach einer Orgie, kommt eine Schlange aus seinem Munde heraus (Mbh. XVI, 4, 13 f.); er gilt als eine Inkarnation der Weltschlange Śeṣa (Hv. 117, 1 ff.; Rao 200; Hopkins 24). Um seinen Pflug sind Schlangen gewunden (Hv. 101, 28) und Schlangen trägt er in seinem Haar (Hopkins 212). Sein Haar trägt er als hochgebundenen Schopf (Rao 201): solche Züge charakterisieren ihn als Śiva-ähnlich, also als einen Gott des Ackerbaus. Auch seine Keule (musala: Hv. 101, 28; Rao 239, 201; gadâ: Hv. 258, 27) gehört nach ethnologischer Auffassung zum Mutterrecht. Wie die Pflugkultur eine Vereinigung von männlicher Hornviehzucht und weiblichem Hackbau ist, so ist das Wesen dieses Gottes voll von bäuerlichen und hirtlichen Zügen. Das kämpferische, lichte Element (er ist weiss: Hv. 97, 79) überwog aber das Orgiastische, und er wurde in die Viṣṇu-theologie einbezogen als treuer Bruder des Hirtengottes. Als man vom Hack- zum Pflugbau übergang, war der Hackbau schon nicht mehr in seiner ältesten Form geübt, sondern die Hacke wurde als ein von Menschen gezogener Pflug verwendet, wie es im alten Ägypten in Reliefs dargestellt wird. Er wurde von Sklaven gezogen, nicht mehr von Frauen wie ursprünglich die Hacke. Ist es noch eine Erinnerung an diesen Zustand, dass Baladeva seinen Pflug ohne einen Ochsen verwendet? Oder sollten die Erzähler des Yamunâ-Pflügens die Erwähnung von Ochsen in allen Texten in zufälliger Übereinstimmung vergessen? Auch als die Sagariden die Erde durchwühlten, verwendeten sie Pflüge (Râm. I, 39, 19), ohne dass Rinder erwähnt werden, u.z. werden sie in einer Reihe mit Waffen genannt; sie graben auch mit Speeren (ib. 36, 21 der A-Version). Sind diese beiden Stellen der Viṣṇu-mythologie gültige Zeugnisse längst in Indien ausgestorbener Sitte? Ich habe wenigstens nicht gehört, dass es heute noch in Indien Stellen gibt, wo die ärmsten Bauern sich selber statt Rindern vor den Pflug spannen, wie es in Russland und China vorkommt.

Wann aber die Pflugkultur nach Indien kam und mit ihr dieser Gott, das ist noch unbestimmt. Im R̥gveda ist kein Zug dieser Mythologie; die Pflugkultur der Indogermanen wird zu jener vorderasiatischen Beeinflussung gehören, die Koppers betont. Für Mohenjo Daro möchte man den Pflug als bekannt voraussetzen, da dort Weizenkultur blühte und Stiere bezeugt sind. Zimmer (232) sieht in Baladeva den Repräsentanten des Reisbaus mit künstlicher Bewässerung; in Râma aber den der älteren, weniger komplizierten Ackerkultur, „mit der die Menschen allererst der Erde geordnete Saaten aufzwangen“. Ich glaube nicht, dass die Yamunâ-pflügung in diesem Sinne gedeutet werden muss, und nicht, dass der Reisbau ein Fortschritt gegen Weizen-Gerste-anbau ist. Der Hack- und Stocher-bau grosssamiger Früchte (Bohnen sogar bei Birhor) und Knollenpflanzen, der Reisbau in Terrassenfeldern und der Weizenbau sind noch in keinen Stammbaum zu ordnen. Der Reisbau wird teilweise mit der Hacke, teilweise mit dem Pflug, teils in gewässertem Feld gebaut. Zum ersten Anbau des kleinsamigen Hügelreis wie der Hirse mag der Kratzer der Asûr ein brauchbares Instrument gewesen sein. Der Bewässerungsbau kann zum

Ziehen der Hacke angeregt haben, denn, wenn das Feldchen unter Wasser steht, ist das Hacken eine zu sehr spritzende Beschäftigung, und das Ziehen ist in dem aufgeweichten Boden leicht. Der Kraftaufwand des Hackens ist dann nicht nötig, die Hacke vielmehr wesentlich zum Instandhalten der kleinen Dämme zwischen den Feldern erforderlich. Wie dem auch sei: Für Indien ist es einstweilen sicherer, die örtlichen statt der zeitlichen Beziehungen zu betonen: der Weizenbau und die Reebe und damit Pflugkultur und dieser Bacchus-artige Gott als Bruder des Hirten kam nach Indien von Westen, von Vorderasien, die Reiskultur aber von Osten. Auch bei diesem Götterpaar mag das zwei-Brüder-motiv (s.o.) alt sein, denn dafür spricht das Paar Barnda-Singbonga. Nach indischer Mythen-chronologie ist Kṛṣṇa etwa 500 Jahre jünger als Râma; soll man das als Hinweis verwenden, dass Baladeva-Barnda und die Pflugkultur zusammen mit einer jüngeren Völkerwelle nach Indien kam als die ältere Râma-Hirtenwelle, die das zwei-Brüder-Motiv zu erst nach Indien brachte?

11) Viṣṇu als Erleuchteter (Buddha)

Im endlosen Kampf der Götter gegen die Dämonen, als Hrâda König der Dämonen an der Narbadâ war, kam schliesslich auf Bitten der Götter Viṣṇu ihnen zu Hilfe. Er nahm die Gestalt eines Jaina-mönches an, nackt, wie deren Digambaras, und mit geschorenem Kopf ging er zu ihnen und brachte sie von ihrer Veda-orthodoxie ab. Er argumentierte mit der für die Jainas charakteristischen Agnostizistik (anekântavâda) und hatte Erfolg. Dann nahm er die Gestalt eines buddhistischen Mönches in rotem Gewand an und predigte gegen die vedischen Tieropfer, lehrte sie, die Welt als Folge der Unwissenheit zu erkennen. Und dann nahm er noch andere Ketzergestalten an und verwirrte die Dämonen. Dann kam es wieder zum Kampf, und diesmal siegten die Götter leicht, denn die Dämonen waren nicht mehr stark durch den Verlust ihrer Orthodoxie (Vi. P. III, 17 f.). Dies ist Viṣṇus Tat in der Gestalt der „Trug-verblendung“ (Mâyâ-moha), die als ein männliches Gegenstück an jene andere erinnert, wie er als blendende Frau (Mohini) den Dämonen den Unsterblichkeitstrank entlockt. Im śivaitischen Li. P. I, 71, 71 ff. wird sie mit dem Tripura-Kampf verbunden als Vorbereitung der Asuras, dass sie dann von Śiva vernichtet werden. In dieser Geschichte sind keine Züge des historischen Buddhalebens angedeutet; vielmehr wird das Mönchs-Leben in gehässiger Polemik verzerrt, wie es damals, in der Zeit heftigsten Kampfes zwischen Buddhisten und Brahmanen, als diese Purâṇen kompiliert wurden (4.-6. Jhdt. n. Chr.?) verständlich ist. Als aber der Kampf mit dem Sieg der Brahmanen entschieden war, wurde Buddha selber als eine Inkarnation Viṣṇus anerkannt, und vor allem in der Chalukya und Hoysala-Plastik (Rao 219 f.) erscheint die Darstellung dieser Inkarnation regelmässig ganz nach Art der klassischen Buddhabilder. Bhandarkar erwähnt eine Darstellung des VIII. Jhdts. als erste dieser Art (45).

Man hat keinerlei Anlass zu zweifeln, dass Buddha eine historische Persönlichkeit gewesen ist. Umso wichtiger ist sein Aufgehen in der Viṣṇu-mythologie. Wie in ihm, so wird auch in Kṛṣṇa ein Kern historischer Wirklichkeit stecken. Nur ist Kṛṣṇa stärker von Mythologie verdeckt als Buddha, entweder, weil er wesentlich älter war, oder zumindest, weil er in früheren Zeiten von den Brahmanen als Viṣṇu anerkannt wurde. Man könnte versucht sein, dies Verhältnis auch damit zu erklären, dass ein verhältnismässig junger Kṛṣṇa-held mit einer sehr viel älteren Sonnenhelden-mythologie verbunden wurde: das zieht aber deshalb nicht, weil auch Buddha mit einer sehr viel älteren Sonnenmythologie umwoben wurde. Buddha ist nämlich nicht erst mit seiner Anerkennung als Viṣṇu-verkörperung, sondern schon in seinen ersten

Lebensschilderungen mit Sonnenmythologie unlöslich verbunden worden. Diese Mythenbildung mag sogar schon zu seinen Lebzeiten eingesetzt haben. Bei so verehrten Gestalten ist das in Indien ohne Weiteres möglich. Ist doch z.B. der heutige Jagadguru der Jaina auf dem Mt. Abu deshalb wie ein Gott (oder vielmehr wie ein Jina) verehrt, weil er einmal unerwarteten Wasserreichtum richtig vorausgesagt hat. Mit Wundern hat sich nicht nur Kṛṣṇa, sondern auch Buddha als allmächtig und allwissend erwiesen.

Buddha hat gegen die Mythenbildung sicher nicht protestiert! Er wollte zwar nicht ein Gott sein wie Kṛṣṇa, aber doch ein aussergewöhnlicher Lehrer. Der Jātaka-gedanke, dass er sich seiner märchenhaften Vorgeburten erinnerte, geht sicher auf ihn selber zurück.

Viṣṇu als Mâyāmoha war eine relativ junge Erfindung; eine Gestalt, durch die die verhassten Buddhisten, Jaina und Ketzer als dämonisch verurteilt wurden. Dass diese gehässige Buddha-interpretation zu einer positiv anerkannten werden konnte, war gerade dadurch möglich, dass Buddhas Lebensgeschichte von Anfang an Sonnen-verwandt war. Man bedenke, dass der Buddhismus in Indien noch immer lebt, da wesentliche Elemente seiner Lehre in die Philosophie des Vedānta eingingen, als der Buddhismus als selbständiges Bekenntnis ausgelöscht wurde. Das waren eben jene Zeiten, als Buddha als avatāra anerkannt wurde.

Oldenberg hat versucht „den historischen Kern der Buddha-geschichte aus den Überwucherungen der Legende herauszuschälen gegen Senart, der mehr „die leuchtende Laufbahn des Sonnenheros“ in ihr finden wollte (Oldenberg 91) oder Kerns astronomische Deutungsversuche. Aber die märchenhafte Empfängnis z.B. muss auch ein Oldenberg (98) als mythisch anerkennen: Buddha tritt als Elefant aus dem Himmel kommend in den Leib seiner Mutter ein, u.z. von der Seite, während sie schläft. Die ethnologischen Hintergründe dieses Motivs sind gewaltig. Bei manchen Australiern ist nicht der Akt der Zeugung, nicht der Same des Mannes das Entscheidende, sondern die „Seele“ des Kindes kommt zu gegebener Zeit von aussen, u. z. aus der Welt der Ahnen. Eine solche Denkweise liegt auch der Seelenwanderungslehre im allgemeinen, und auch im besonderen der Form, die ich oben von den Asûr berichtet habe, zugrunde. Diese Buddha-legende betont ferner einen Anspruch, letztes Glied einer Kette von gleich würdigen Vorläufern zu sein, eine Vorstellung, die der der Jainas und der Inkarnationen Viṣṇus analog ist (Bhandarkar 13). Die buddhistische Seelenwanderungslehre hat ferner mit der Beschränkung gebrochen, dass die Menschenkeime immer wieder im selben Stamm geboren werden, denn der Stamm lebte zu Buddhas Zeiten im Gangestal nicht mehr. Auch die brahmanischen Lehren ersetzen das Verbleiben im Stamm durch moralisches und ritualistisches Verdienst: Aufstieg in bessere Kasten ist möglich durch reinen Lebenswandel. Die âryische Vorstellung war aber, dass der Vater im Sohn weiterlebt, dass also ein kontinuierlicher Mannesstamm besteht. Es handelt sich hier vielmehr um eine südöstliche Vorstellungswelt; und sie ist in der buddhistischen Lehre vom „Gardharva“, dem Kind-geist, der in die Mutter eintritt, recht rein erhalten geblieben (Schayer 60-65). Sie ist aber auch in der Viṣṇu-mythologie durchaus zuhause: wenn Viṣṇu als Keim in Devakî eingeht, so ist das dieselbe Denkweise, und in dem Kuchen-motiv der Râma- und Jamadagni-Empfängnis liegt nur eine Variante derselben Vorstellung vor. Bei den Yakuten gibt es eine besondere Zeremonie, wie man einen Vogel verzaubern kann, als Kindseele in eine Frau einzugehn (Holmberg 99), und sicher gibt es noch viel Material dieser Art, das erst vollständiger gesammelt werden müsste, ehe man über die Kulturschicht dieser Denkweise urteilen kann. Beim Buddha-elefanten wie beim Yakuten-vogel kann Tiertotemismus ebensogut in Frage kommen, wie Mutterrecht bei den Australiern (Schayer a.a.O.). Wie dem auch sei: es ist dies eine Denkweise der alten Gangeskultur, die der Boden des Viṣṇuismus wie des Buddhismus ist.

Weiter ist die Geburt Buddhas, wie er aus der Seite seiner Mutter wieder austritt, der Tod seiner Mutter am 7. Tage nach seiner Geburt und die 7 Schritte, die er als eben Geborener sofort tat, echter Mythos (Oldenberg 98). Die 7 Schritte erinnern an die 3 Schritte des Trivikrama und an die 7 Viṣṇuschritte bei der hinduistischen Hochzeit (Winternitz 51). Sie dürften Rest eines alten Schamanismus sein (Otto 312). Der Schamane ersteigt die Himmelssphären (7 oder 9): ganz entsprechend, nur nicht im grobsinnlichen Erklettern einer Leiter, sondern in geistiger Konzentration ersteigt der Buddhist die Stufen der Versenkung, und die vielen Götter des Hinduismus sind im buddhistischen Weltbild Bewohner dieser Yogastufen. Das Charakteristische des Schamanen ist nämlich, dass er zu den Göttern in den Himmel aufsteigt, während der vedische Sänger und der Primitive in Chota Nagpur die Götter zum Opferplatz herbeikommen sieht. Freilich gibt es auch im R̥gveda solche schamanistischen Reste, wenn z.B. die Yogis (d.h. ihre Seelen) mit dem Winde fahren, nur ihre Leiber sichtbar zurückbleiben (Lommel 145); aber sie sind im Hinduismus nicht so rein wie im Buddhismus erhalten. Und der Zauberpriester der Oraon lässt im Trance seine Seele über Berg und Tal wandern, und überall sieht er die Geister hocken, arbeiten, pflügen usw. (Dehon 148 f.). Im Viṣṇuismus ist mir dieser Zug sonst nicht geläufig, aber er muss in den Buddhismus aus innerasiatischer Hirtenkultur gelangt sein.

Die Ursprungssage der Śākya aus dem Ikṣvāku-geschlecht (Oldenberg 116) erinnert an die Geschichte des Rāma. Dass Buddha kein König war, hat er mit Kṛṣṇa gemein. Buddhas politische Einstellung kann man aristokratisch und demokratisch zugleich nennen. Buddha hat dem Stolz des Geburtsadels den des Mönches, des aus eigener Kraft erhabenen Menschen in der Gemeinschaft seines Ordens, entgegengestellt. Diese demokratische Gesinnung hat Koppers auf die uralte mutterrechtliche Schicht der Gangeskultur zurückgeführt. Dahin gehört auch wohl Buddhas Forderung des Sündenbekenntnisses, das auch in den Mysterien Vorderasiens eine Rolle spielte und bei Varuṇa einen „unāryischen“ Eindruck erweckt (Lommel 63): es kann sehr gut aus der vorderasiatischen Stadtkultur in den R̥gveda eingedrungen sein, wie überhaupt Varuṇas Königtum im Gegensatz zu Indras Heldentum auf diese „südliche“ Komponente hindeutet im Gegensatz zur „nördlichen“ Indras. Denn wie sich schon das Indogermanentum nach Koppers aus diesen beiden wesentlich bildete, so sind auch später während der ganzen Dauer der Wanderung der Ārya durch das Gebirgsland Baktriens, dann bei ihrer Ankunft im Panjab, und schliesslich im Gangestal „südliche“ Eindrücke gegen mitgebrachte „nördliche“ für den Bildungsprozess des Hinduismus von ausschlaggebender Bedeutung gewesen.

Zu solch mutterrechtlichem Erbe der Buddhageschichte passen die Kreuzvettern-heiraten in seiner Familie (Schayer 60) und der Inzest des Ikṣvāku (ib. 59) (s.o. Kṛṣṇa!).

Gleichzeitig aber ist die Organisation des buddhistischen Ordens, wie Jayaswal in seiner Hindu Polity gezeigt hat, nach Muster der aristokratischen Stammesorganisation durchgeführt (s.o. Kṛṣṇa). Buddha gehörte nicht zum Bauerntum, sondern zum Adel der Grundherren, die in der Stadt lebten; er predigte gerne in den grossen Städten und stand damit in sicher bewusstem Gegensatz zu den Brahmanen, die nur das Dorf als die Stätte orthodoxen Lebens gelten liessen. Gerade der Anblick des schwitzenden Bauern und seines geplagten Pflugochsen war ein wesentlicher Antrieb für seine Verurteilung alles empirischen aktiven Lebens (Waldschmidt 2, 89). Wie Buddha das Leben der Mönche reguliert, die strenge Selbstzucht, die vornehme Bewusstheit bei jedem Schritt, das ist alles aristokratische Gesinnung.

Der entscheidende Moment seines Lebens aber war, als er die grosse Wahrheit erkannte. Dabei war einerseits der Schamanismus in Form des Versenkungserlebnisses das Wichtige. Zum anderen aber der Kampf gegen den Versucher, Māra, der mit dem ganzen Heer seiner Dämonen

kam, um ihn zu schrecken, und mit seinen Töchtern, um ihn zu versuchen. Buddha aber liess sich nicht vom rechten Weg abbringen. In unerschütterlicher Ruhe sass er da; gerade dadurch waren seine Feinde machtlos. Dieser Kampf ist es, der Buddha mythologisch berechtigt, ein Viṣṇu zu werden. Sein Kampf gegen Māra ist eine neue Form seines Kampfes gegen die Dämonen, wie er für Viṣṇu charakteristisch ist. Buddha überwindet die Dämonen in der eigenen Brust; der Widersacher gegen die Götter ist zum Versucher geworden. Buddha ist von da an der Sieger (jina), der Held (vīra). Es ist kein Zufall, dass Māra sich mit den Dämonen Vṛtra (Oldenberg 107) oder Namuci (106) vergleichen lässt. Und Buddhas Sitzen unter dem Baum der Erkenntnis darf von Baladevas Trunkenheit unter dem blühenden Kadambabaum nicht getrennt werden: Buddha überwindet — sozusagen — die Schlange des Paradieses in dieser echt indischen Asketenlegende. Die Stätte dieses Kampfes, der Baum und der Stein, auf dem Buddha sass, wird heute noch in Bodhgayā von frommen Hindus verehrt und umwandelt, nicht nur von Buddhisten.

So ist es auch eine echte Wesensgemeinschaft, wenn Buddha und Viṣṇu den Diskus führen; Viṣṇu als fürchterliche Waffe, Buddha aber setzt ihn als Rad der Lehre in Bewegung. Er ist ein Cakravartin, ein Weltherrscher wie Viṣṇu, wie es ihm bei seiner Geburt geweissagt wird, aber im Gebiet des Geistigen, sein Reich ist nicht von dieser Welt! Und der Heiligenschein ist in der Tat ein Zeichen seines Sonnenheldentum, der von den griechischen Bildhauern für Buddha verwendete Apollontyp ist berechtigt! In seinem Kult sind die Fussspuren so wichtig wie bei Viṣṇu, und sein Symbol des Triratna lässt sich mit der Mondgehörnkronen des „Śiva“ von Mohenjo Daro, aber auch mit dem Sektenzeichen der Viṣṇuiten vergleichen. Buddha erfährt seine entscheidenden Belehrungen durch seinen Wagenlenker, wie Arjuna von Kṛṣṇa; er besteht eine Bogenkraftprobe wie Rāma. Die Erde gibt ihm Kraft in seiner Versenkung (bhūmisparśamudrā), wie die Erde stets die treue Göttin des Viṣṇu ist. Buddha ist ein religiöser Lehrer (guru) derselben Periode wie Kṛṣṇa; freilich dürfte Kṛṣṇa etwas älter sein, wie er denn von den Jainas für einen Zeitgenossen des Nemināth, des 22. Tīrthankara, nicht des Mahāvīra, des 24., erklärt wird (De: Girinagara). In dieselbe Schicht gehört vielleicht auch der Lehrer Aiyanar. Buddhas Geburtsort ist Kapilavastu, nach dem heiligen Kapila benannt, der eine Inkarnation Viṣṇus war. Seine Mutter hiess Māyā: da mag ein Anklang an die Yogamāyā Viṣṇus vorliegen. Man vergleiche, wie auch Paraśurāmas und Balarāmas Mütter Göttinnen waren, oder zumindest ihre Namen trugen. Auf Yayāti's „buddhistische“ Erkenntnis über das Wesen des „Durstes“ habe ich bereits hingewiesen. Wenn Buddha am Genuss von Schweinefleisch, das ihm ein Schmied als frommer Gastgeber vorsetzt, stirbt, so muss das wohl als historischer Zug gelten; es ist nicht vorstellbar, dass ein vegetarischer Hindu solchen Zug erfunden haben soll. Aber jener Schmied hat seinen göttlich verehrten Lehrer mit jenem Fleisch nicht schädigen oder kränken wollen; in jener Zeit und Gegend hat also ein Schmied nicht gewusst, was heute jeder niedrigste Hindu weiss, dass die höheren Kasten kein Schweinefleisch essen, also war es damals noch Sitte, solch Fleisch zu essen, dann aber auch: es zu opfern, und so sind wir in der Sphäre des Viṣṇu als Opfereber.

Buddha suchte den Ausweg der Erlösung aus dieser Welt mit ihren drei grossen Übeln: Alter, Krankheit und Tod. Der Tod ist der dämonische Versucher-gott Māra, gegen den Buddha jenen grossen Kampf kämpft. Die Krankheit: das ist für das Empfinden des Inders Sītālā, die Pockengöttin, oder Jvaras, das Fieber: ein Dämon mit drei Füssen, drei Köpfen und neun Augen (Hv. 177, 71), der von Kṛṣṇa getötet wird (vgl. IBORS II, 227). Das Alter aber ist jene Dämonin, die in Rājgir im Hause des Königs von Magadha verehrt wurde und in der merkwürdigen Geburtsgeschichte des dämonischen Jarāsandha (s.u.) die entscheidende Rolle spielt. Magadha war aber das unbrahmanische Land, in dem Buddha am meisten weilte und die entscheidenden

Erlebnisse hatte. Diese drei Leiden sind also drei Gottheiten eben jener östlichen Gangeskultur. Das ganze empirische Leben aber ist für Buddha nichts als ein Riesenbrand. Erlösung ist dessen Verlöschten; das ist mit asketischer Weltverneinung gesehen dieselbe Vision, der Viṣṇu als der Sintbrand vor der Schöpfung erscheint (Hv. 211; 216). Und wie die Buddhisten auf Maitreya, den Heiland der Zukunft warten, so die Viṣṇuiten auf Kalki, den Reiter und Held, der in Sambhalagrāma (De) in Rohilkhand geboren Indien von den Barbaren befreien soll. Buddha aber ist der Schützer — wie Viṣṇu.

V) *Viṣṇu im Rgveda*

Es wird für uns immer schwieriger zu sagen, was eigentlich arisches religiöses Empfinden sein soll. Sogar im Indra, der eigentlichen Heldengestalt (Lommel!), weist Koppers jetzt „südliche“ Züge nach; „südliche“ Züge sind nach ihm ja schon im Indogermanentum, und sind schon in noch älterer Zeit nach Norden gedrungen. Wenn nun aber schon die Indogermanen nicht rein „nördlich“ waren, so nützt uns auch eine indogermanische Religionsgleichung nicht mehr viel für die Herausarbeitung einer „nördlichen“ Religion. Immerhin: wenn überhaupt neben Indra ein Gott des Rgveda von uns als arisch empfunden wird, so ist es der Sonnengott; die Etymologie Sūrya-helios-sol bestätigt das indogermanische Alter dieser Gottesgestalt. In der klassischen Antike wie auch in Indien fährt er auf rossebespanntem Wagen über den Himmel, und die Jungfrau Morgenröte (Uṣas-eos-aurora) öffnet morgens die Tür seines Aufganges. Darstellungen dieses Gottes in dieser Gestalt als „āryischer“ Wagenfahrer sind bis heute in Indien beliebt, und wenn er auch nur wenige Tempel hat, so doch noch immer mehr als Indra, der vedische Hauptgott, von dem es keinen gibt. Es muss vermerkt werden, dass die grössten Tempel des Sonnengottes in Gayā und Kanārk bei Puri am Rande jenes Gebietes liegen, das den primitiven Sonnenkult bis heute erhalten hat. Diese Bevölkerung war besonders empfänglich für den vedischen Sonnengott. Sūrya wird im Rgveda auch als Vogel, als Adler, als Rad, als Edelstein, als Waffe angesprochen, was ihn mit Viṣṇus Vogel, dem Garuḍa, und Viṣṇus Waffe, dem Diskus, verbindet. Aber er selber hat mit Viṣṇu keine Beziehungspunkte: Viṣṇu ist nicht so auf dem Wagen mit 4 Rossen dargestellt, und diese Morgenröte ist keine viṣṇuitische Göttin geworden.

Eine andere Sonnengottheit des Rgveda ist Savitā, der Antreiber; auch er fährt auf einem Wagen, und zwar dreimal um den Luftraum, die drei Räume, die drei Himmel: das erinnert an Viṣṇus drei Schritte; aber sonst hat auch dieser Gott keine Komponente des Viṣṇu gebildet. Savitā vertreibt die Träume und die Finsterniss, er lenkt alles Bewegliche, trägt Himmel und Erde. Er wie Sūrya sind verschiedene Aspekte der göttlichen Sonne, passend in eine Zeit rüstigen Wanderns und Eroberns. In der Zeit der Viṣṇu-mythenbildung aber war das Erobern nicht so wesentlich wie die Abwehr gegen die Dämonen und die Reste der „Schwarzen“ in Indien; jene Dämonen waren aber grossenteils die schon von den Schwarzen gefürchteten Elementargeister. Die Eroberer aber hassten die Schwarzen und fürchteten ihre Götter und Dämonen; die zu besiegen war nur ein Gott im Stande. Die Erobererherren waren nur in der Lage, sie zu beschwichtigen, und liessen ihre Kulte weiter von den Schwarzen versorgen.

Ein dritter Aspekt der Sonne war Mitra, der Freund, ein Gott der Vereinigung der Menschen und des Vertrages, daher mit Varuṇa viel zusammen, dem König des Rechts. Ein vierter Sonnengott war Vivasvān, der Allgott, die Sonne als Urahn. Ein fünfter ist Pūṣan, der Gedeiher.

Ein anderer Sonnengott ist schliesslich der Viṣṇu des Rgveda, der der „weitschreitende“ ist mit seinen drei Schritten (trivikrama), die als schamanistisches Element (s.o.) auch im Ritual vorkommen; auch sie meinen die Sonne als das Urbild des freudigen, heldischen, strahlenden

Wanderers und Eroberers, und erst in jüngerer Literatur erscheinen sie als mit dem Dämonenkampf des Buckligen (Vāmana s.o.) verbunden. Die Etymologie seines Namens von der Wurzel *viṣ* gleich „aktiv sein“ (Macdonell 39) ist dem Sinne nach ungemein passend, denn sie bezeichnet gerade denjenigen Grundzug im Wesen aller Viṣṇumythologien, den man als den charakteristischsten allen Śiva-gestalten entgegenstellen kann: die Aktivität des Eroberers im Gegensatz zum mystischen Fatalismus der Bauern. Trotzdem kann es berechtigt sein, diesen Gottesnamen Viṣṇu von einer vorāryischen Sprache Indiens herzuleiten, wie es Przyluski (vgl. Census 1931, I, 1, 457 und 396; Rahmann 58) im Zusammenhang mit Viṭhoba versucht. Der Gott Viṣṇu spielt im Ṛgveda noch keine sehr grosse Rolle. Sein Name ist nicht (?) indogermanisch. Die drei Schritte begegnen aber auch im Kult des avestischen Iran (Macdonell 40). Die Geschichte Viṣṇus ist also der der vedischen ‚Göttermutter‘ Aditi parallel: aus einer vorāryischen, „dravidischen“ Schicht stammend (Przyluski!) sind beide in die vorāryischen Kulte Indiens und Irans eingegangen. Man sollte annehmen, dass das etwa in Baktrien geschehen ist.

Aber Aditi als Muttergöttin würde der mutterrechtlichen, weitverbreiteten Schicht angehören, Viṣṇu mit den drei Schritten aber einer nördlichen, schamanistischen Komponente, die vor den Ārya aus Innerasien bis in den Dekkhan gelangt ist, identisch oder parallel mit dem Sonnengott Chota Nagpurs, und vielleicht im Zusammenhang mit Megalithkultur, denn die drei Schritte könnten mit dem Fussspursymbol zusammenhängen, das sich auf Megalithen von Norwegen bis Hinterindien findet. Die Megalithbewegung war vor allem ein Ahnenkult; Viṣṇus „dritter Schritt“ führt zum höchsten Punkt des Alls, und in seiner dortigen Fussspur (*pada*) wohnen die Ahnen — das empfindet ein solcher Kenner des ṚV. wie Hillebrand als ein neues Element in vedischer Kultur (I, 318); er ordnet ferner dem Viṣṇu die vedische *dīkṣā* zu: Läuterung und Kasteiung des Opferers vor seiner Kulthandlung, die ursprünglich dem Ṛgveda „ziemlich fremd“ war (319) und wohl als schamanistisch gedeutet werden kann (Meuli 134), aber auch in den Enthaltensvorschriften für den Dorfpriester in Chota Nagpur in ethnologischer Form belegbar ist. Wenn schliesslich Viṣṇu im Ṛgveda mit Pflöcken die Erde festigt (ib. 320), so ist das ein Motiv, das zur Urmeer- und Taucher-kosmogonie gehört: auch dies Motiv begegnet im Norden und im Osten der āryischen Kultur des Panjab, und die so verteilten Elemente der Viṣṇumythologie entstammen eben offenbar jener vorāryischen Kulturwelle (oder waren es mehrere?) aus Innerasien nach Indien.

Jene Aditi ist aber von Anfang an und bleibt dauernd mit Viṣṇu in Verbindung! Ihr Urmuttertum drückte man in vedischer Weise durch die Worte aus, dass sie Mutter und Tochter Dakṣas des Urvaters ist (X, 72, 4-5; Macdonell 46). Im Ṛgveda ist sie Mutter einer Göttergruppe, deren grösste Mitra und Varuṇa (mit dem südlichen Charakter!) sind; im AV tritt Indra in diese Gruppe ein und auch Viṣṇu. Dazu passt, dass auch Kaśyapa, ihr Gatte innerhalb der Viṣṇumythologie, im Ṛgveda noch nicht vorkommt. Kaśyapa als Urahn (*svayambhu*) tritt vom AV an auf (Macd. 151), und im AV wird auch Viṣṇu einmal zusammen mit den Ādityas genannt (ib. 44). Dieses Urelternpaar aber zeugt gerade den Buckligen (Vāmana-Trivikrama), und gerade durch diese Verkörperung wird Viṣṇu ein Āditya und Bruder Indras: hier wird ein vorāryischer und in sich schon wieder ungemein komplizierter Mythenkomplex (Urmutter, Schildkrötenahn, 3-Schritte-Megalithen) recht deutlich, und von hier aus gesehen ist die Zusammenstellung der Ādityas mit der Gruppe der Göttersöhne in der Mythologie der Altaivölker (Holmberg 118 ff.), die trotz ihrer Beziehungen zu Babylonien (Aditi!) „nördlich“ sein können, neu zu prüfen: ist in ihrer Himmelsmythologie nicht eigene innerasiatische Himmelsreligion erhalten? Aditi wurde aber im Ṛgveda bereits stark degradiert: sie ist nicht mehr die allmächtige Mutter-

göttin, nur die Mutter einer Götterfamilie, geehrt, wie Helden ihre Mutter ehren. Und im Hinduismus ist sie m. W. stets weit unter dem Rang einer Devî geblieben und nie mit ihr verschmolzen!

Warum aber wurde gerade Viṣṇu, der doch im R̥gveda gar kein so bedeutender Sonnengott war, so gross? Offenbar, weil er es im vorâryischen Indien bereits war! Wichtig dabei war sein Verhältnis zu Indra. Auch Indra ist ein Sonnengott, d.h. „in der Sonne sich offenbarende Himmelsmacht“ (Lommel 92). Daher war es den Ārya leicht, ihn, den Kämpfer gegen die Schlange Vṛtra, dem Viṣṇu beizugesellen. Indra und Viṣṇu zusammen kämpfen auch z.B. gegen den bösen Śambara und Varcin; beide leben in Udavraja, dem See-pferch. Konow hat mit aller Vorsicht diesen mit dem See auf dem Mt. Abu verglichen (2,24 f., 30) und die Lokalsage vom Mt. Abu, vom Arbuda, der von Indra niedergetreten wurde, als eine uralte Sage der Vorârya erwiesen, die erst auf Indra übertragen wurde. Konow vergleicht weiter Śambara mit dem Stammesnamen der Śabara (25) — und die gehören zu den Kolariern und also in jene Schicht, der wir den alten Sonnenkult Indiens zuschreiben können. Von Śambara wird gesagt, dass er sich für einen Gott hielt (ib.); das ist ein Zug der Veṇa-mythe (s.u. 296) und ist derselbe Anspruch, den Kṛṣṇa-Vāsudeva-Pauṇḍraka erheben! Es liegt also nahe, in jener Arbuda-sage eine ursprüngliche Viṣṇusage zu sehen. Und Konow hat sicher recht, wenn er meint, dass solche Übertragungen von Viṣṇu auf Indra im R̥V. öfter vorgekommen sind (25). Als ein später Rest solcher Übertragung von Viṣṇuzügen auf Indra kann es gelten, dass Indra als Gādhi „inkarniert“ wird, u.z. in Jahnus Familie (Vi. P. IV, 7, 3), also im viṣṇuitischen Mondgeschlecht. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es nunmehr schwer zu entscheiden, ob es aus âryischer oder viṣṇuitischer Schicht stammt, wenn Indra in Kämpfen gegen Namuci oder Vṛtra und Viṣṇu als Mannlöwe gegen Hiraṇyakaśipu durch die merkwürdige „Vertragsformel“ eingeengt wurden. Eigentlich ist eher Viṣṇu der Schlaue!

Umgekehrt ist dann in der folgenden Zeit der Glanz Indras auf Viṣṇu übergegangen (Jacobi 138 f.; Hopkins 203 f., 206). Indra, der Eroberergott, wurde zum Regengott kleinen Formats. Kṛṣṇa verdrängt mit dem Govardhana-abenteuer ganz offen seinen Kult, und ohne die Hilfe Viṣṇu-Trivikramas hätte Bali den Götterkönig entthront. Bei keiner der Verkörperungen Viṣṇus zeigten sich wesentliche Elemente Viṣṇus als âryisch.

VI) *Viṣṇus Schichten und Geschichte*

Eine mutterrechtliche Schicht liess sich an mehreren Stellen deutlich machen, z.B. bei Buddha und Kṛṣṇa und ihrer Familientradition. Die grosse Göttin des Yogaschlafs ist sicher eine Verbindung mehrerer lokaler Muttergöttinnen. Zum Mutterrecht gehört Sîtâ, Reṇukâ, Vâruṇî (Kādambarî-Madirâ), die Rauschtrankgöttin und Baladevas Dienerin, Aditi, vielleicht auch Rohiṇî; dahin gehört es, wenn die Weltmütter (lokamâtarah) von Viṣṇu geschaffen werden (Hv. 219, 21 ff.) und wenn Lakṣmî als eine Art Śakti Viṣṇus, als Mutter der Welt, ganz im Stil der Devî geschildert wird (Vi. P. I, 8-9). Subhadrâ, Kṛṣṇas Schwester, wird ferner gelegentlich als Durgâ-Devî aufgefasst (Rao 202); sie ist noch recht rätselhaft. Einerseits scheint sie wie Sîtâ und Nage Era zum zwei-Brüder-paar hinzuzugehören, und besonders ihr Bild in Puri zwischen Kṛṣṇa und Baladeva sieht recht altertümlich aus. Aber ihr Fehlen im Mbh. trotz ihres Vorkommens im Mbh. weiss ich nicht zu begründen. Viṣṇus Gestalt als Mohinî, als Frau neben Siva als Bettlerjüngling, dürfte ebenfalls diesem Denken zuzuweisen sein. Nur ist sicher, dass diese verschiedenen Göttinnen in verschiedenen Perioden in den Viṣṇuismus eintraten; dem entsprechend ist Aditi schon weit mehr durch den männlichen Einfluss gemildert als die Yogani-drâ! Kurz: dieser Schicht konnte sich auch der Viṣṇuismus nicht entziehen; aber all diese Elemente sehen deutlich wie übernommene aus.

Die eigentlichen Viṣṇugestalten dagegen sind sehr rein männlich; die Erdgöttin tritt bei mehrfacher Gelegenheit als seine Schutzbefohlene auf und seine Gattin Lakṣmī wird gerne dargestellt, wie sie dem auf der Weltschlange schlafenden Gotte die Füße massiert; das ist die treue Frau vom herrschenden Manne her gesehen. Lakṣmī geht als Königswürde in Könige ein; sogar in Bali den Feind (Hv. 248). Devī aber ist die aus Śiva emanierende Schreckens-energie: das ist ein ganz analoger Gegensatz wie zwischen den Hirtinnen und Tempeltänzerinnen. Anderseits: Buddhas Mutter stirbt am 7. Tag nach der Geburt; Kṛṣṇa wurde von seiner Mutter gleich nach seiner Geburt getrennt; Paraśurāma erschlägt seine Mutter; Rāma verlässt sie; er verstösst später die schwangere Sītā; Aditi betet ihren Sohn (Vāmana) an: das ist alles das Verhältnis des Helden zur Mutter. Es ist fast rücksichtslos zu nennen. Der Held ehrt seine Mutter — so lange es sein Heldentum erlaubt; das Los der Mutter ist tragisch — aber sie trägt es mit Liebe. Auch dies Verhältnis wieder am krassesten in den Epen der Altaitürken! Welcher Gegensatz gegen die śivaitischen Mütter! Ferner: Rāma und Jamadagni werden nur durch ein priesterliches Zaubermittel in die Mütter gelegt; bei Kṛṣṇas, Vāmanas und Buddhas Empfängnis steigt ein Gott in die Mutter; Lakṣmī hat keine Kinder: was für eine auffallende Unfruchtbarkeit! Auch bei der Devī fiel die Unfruchtbarkeit auf; dort ist sie aber ganz anders: dort schafft Śiva und adoptiert Söhne, sodass seine Gattin stets jungfräulich bleibt. Das ist aber — abgesehen von Māyā — bei den viṣṇuitischen Müttern nicht der Fall; bei ihnen wird nur die weibliche Schwäche und die Überlegenheit des Gottes, resp. Priesters, betont. Die Kürbisgeburt der Sagariden verweist auf den Osten; das Motiv der zwei Frauen auf den Norden. Die Töpfe, aus denen Lakṣmī von zwei Elefanten begossen wird (Vi. P. I, 9, 102), erinnern an die Töpfe des Lebenswassers auf babylonischen Siegeln und an die Sitte, eine Vertragschliessung mit einem Wasserguss zu besiegeln (daher auch bei der Hochzeit?). Das ist eben die Hauptschwierigkeit der Viṣṇu-mythologie, sie aufzuteilen auf die verschiedenen prähistorischen-historischen Schichten.

Einiges kann man mit ziemlicher Sicherheit dem ältesten vaterrechtlichen Jägertotemismus zuweisen: die Inkarnationen als Fisch, Schildkröte und Eber. Einem jüngeren Totemismus ist das Motiv der zwei Brüder zuzuschreiben. Welchem von beiden aber gehört das Thema der Tierverwandlungen an (Alföldi 400), das in der Viṣṇumythologie öfter vorkommt, wenn z.B. Rāma und Rāvaṇa im Kampf der Reihe nach verschiedene Tierformen annehmen? Dem alten Jäger-tum gehört vielleicht der bei den Primitiven Indiens noch heute allgemein verbreitete Bambusbogen an, wie ihn Viṣṇu z. B. als Rāma (Rao LVI f.) trägt; dagegen ist die geschweifte Form des Bogens des Trivikrama in Badami (ib. L.) als eine Darstellung des Hornbogens (Hopkins 206) zu deuten, d.h. des typisch innerasiatischen, der einer jüngeren Welle zuzuweisen ist, aber welcher? Erst der sakischen Völkerwelle? Der Bogen ist jedenfalls Viṣṇus bezeichnende Waffe; es lässt sich aus dem Hv. reichlich belegen, dass dagegen seine Gegner gerne den Speer (śakti) verwenden, der doch auch die Waffe des Skanda ist.

Viṣṇu pflegt kein Schwert oder Schild zu tragen. Dagegen sind seine Charakteristika die Flöte und die Tritonmuschel der Hirten und der Diskus, der auf ein verhältnismässig junges wagen-fahrendes Herrentum hinweist. Der Diskus ist das Zeichen, das die Weltherrscher in Händen halten (cakravartin: Vi, P. I. 13, 44 ff.). Muschel und Diskus sind die wesentlichen Abzeichen Viṣṇus (Rao 80), sie gelten geradezu als Teilverkörperungen Viṣṇus (120), und sie wieder liessen sich als Bharata und Śatrughna, Rāmas Brüder gebären (195). Sie werden oft — aber nicht bei Śiva — durch Genien als lebende Wesen dargestellt (āyudhapuruṣa: 97, 288 ff.) — und das erinnert an die belebten und kultisch verehrten Schmiedegeräte, an die vom Himmel herabgekommenen Waffen innerasiatischer Völker (Alföldi, Schmiedehandwerk 12 f., 14 f.). Auch der indi-

sche Handwerker und Krieger pflegt seine Geräte zu verehren. Zum Cakravartin gehört ferner Viṣṇus Krone (kirita) (Rao 29; Hopkins 205); die trägt auch Kṛṣṇa, obgleich er nicht einmal König ist. Wenn im Hv. 216, 28 Viṣṇu auf der Schlange ruhend statt dieser Krone einen Haarschopf trägt (wie Paraśurāma und Śiva), so weiss ich dafür keine Erklärung. Zu dieser Schicht gehört auch wohl das Banner der indischen Helden (dhvaja): das Bannertier wird ebenfalls als lebendig aufgefasst (Hopkins 73), z. B. Hanuman in Arjunas Banner; bei Alföldi (398), Perig (294), Holmberg (14) findet sich innerasiatisches Material. Wieder einer anderen Schicht gehört der Rāma mit dem Pfluge an. Auch diese Gestalt zeigt Beziehungen zu Chota-Nagpur. Dieses Hügelland ist so wichtig als Erhalter alter Primitivität, aber leider sind auch diese Primitiven schon in vielfacher Weise geschichtet. Gerade hier begegnet die Gestalt des Barnda, die Ähnlichkeit mit Baladeva hat, zugleich aber diejenige Gottesgestalt ist, die das Herabsteigen auf die Erde, das Menschwerden eines Gottes darstellt und damit als die primitive Form aller Viṣṇu-inkarnationen gelten kann (IBORS II, 206; Hoffmann 426 f.; Roy ORC 25; Or. 470 ff. Rahmann 52 f.). Bei den Kharia erscheint er noch mehrfach: als Schmied, als junger Oraon und als unglücklich erschlagener Liebhaber: er ist in der letzten Geschichte mit dem Gond-gott Dulhadeo zusammengeworfen, und auch die anderen enthalten nichts Wesentliches (Roy 428 ff.). In welche der Chota-Nagpur-Schichten diese Gottesvorstellung gehört, wage ich nicht zu entscheiden; sie ist nicht āryisch und nicht śivaitisch. Sie war aber eine der grössten am Ende der alten Periode des mythologischen Denkens. Mit Christus und Buddha ist dieser Gedanke zugleich das Ende der Mythologie und der Anfang der grossen Jenseitsreligionen geworden.

Wir können die verschiedenen Jäger-, Hirten-, Kriegerwellen aus Innerasien nach Indien noch nicht genügend besondern; aber den Grundzug können wir beschreiben: der innerasiatische Himmels-gott wird beim Erobern der südlichen Länder zum Sonnengott; so verblasst z.B. der alte indogermanische Himmel (dyaus) und wird verdeckt durch Indra. Der Eroberergott aber wird dann wieder verdrängt durch den Gott des Schützens gegen die Angriffe der Dämonen: Viṣṇu wird gross statt Indra. Zwischen dem Panjab und dem mittleren Gangestal, d.h. zwischen 1000 und 700 v. Chr. haben die Ārya die vedischen Götter verloren und Viṣṇumythen aufgenommen, sicher nicht neu geschaffen; die ersten Spuren von seinen Verkörperungen finden sich in den Brāhmaṇas.

In Chota Nagpur und in der Viṣṇumythologie sind aber auch östliche Elemente; nur sind sie noch schwer zu fassen. Auf einen östlichen Sonnengott, eine östliche Seelen-empfangnisvorstellung und auf die Zerstückelungsmythe habe ich hingewiesen. Frobenius (4,69 ff.) weist diesem Gebiet auch die Weltei-kosmogonie zu, die wir beim Trivikrama zu erwähnen Gelegenheit hatten (vgl. Kühn S. 35 f.); dazu gehört vielleicht auch die Weltschlange. Dieser ganze Komplex an sich, und wie er sich zu Heine-Geldern und Pater Schmidt, zur Rasse der 'Australoiden' oder 'Protoaustraloiden' Vorderindiens usw. verhält, das ist noch zu untersuchen.

Und um Viṣṇu kristallisieren sich nun im Gangestal all die verschiedenen, im Wesen verwandten Gottheiten. Dieser letzte Prozess erfolgt in der Gangesebene u.z. östlich vom Puṣkara-see und westlich vom Mandaraberg, von Kaschmir im Norden bis Dvārakā-Dekkhan (Viṭhoba); weiter südlich sind nur Vorstösse einzelner Viṣṇu-helden erfolgt. Im Panjab, im Lande des R̥gveda, ist keine Inkarnation Viṣṇus zu lokalisieren (Hopkins 209).

Megasthenes hat berichtet, dass die Inder im Tal den Herakles (Viṣṇu-Kṛṣṇa s.o.), auf den Bergen den Dionysos (Śiva) verehren (Jacobi 62 Anm.); das ist im grossen Ganzen richtig: nur der Badarīnāth und der Muktināth an der Gandaki sind Viṣṇu — aber vielleicht waren sie zu Megasthenes Zeit noch nicht als solche erkannt. Viṣṇu lebte *mit* seinem Volk, als Schützer gegen

die Dämonen des Vindhya (Narbadâ: s.u.). Śiva dagegen und die Devî leben fern von den Stätten der Menschen in der Wildnis.

Im Gangestal, dessen alte Kultur wir noch nicht erkennen aber aus den Schichten der Berge von Chota-Nagpur und Mohenjo Daro zu rekonstruieren haben, ist, als die Welle der Ârya mit den älteren Schichten verschmolzen war, die Viṣṇumythologie kodifiziert worden, Buddhas und Mahāvîras Vorgängerkette und Viṣṇus avatâras. Bei den beiden grössten, Râma und Kṛṣṇa, hat die Rivalität und Versöhnung des Mond- und Sonnengeschlechts dafür den Anlass gegeben. Aber wie ist die merkwürdige „Evolution“ der Inkarnationsreihe aufgestellt worden, die Zimmer so lebhaft betont und die so stark an Darwin-Morgansche Menschheitsgeschichte erinnert? In der indischen Philosophie finden wir doch sonst keine Spur solcher Lehren! Ist der Mythos wirklich sinnvoll (wie Zimmer meint), d.h. evolutionistisch gewachsen? Gerade *nach* Zimmer bleibt dies eine grosse Frage. Leider sagen die Inder darüber m.W. nichts Belangvolles: Viṣṇu wurde von Śukra zur Kette der Inkarnationen verflucht, weil er dessen Mutter getötet hatte (Rao 121 f.); Bhṛgu verflucht Viṣṇu, ein Mann zu werden und seine Frau zu verlieren (Hopkins 179). Auch schwankt die Zahl der Inkarnationen.

Für die hinduistische Hochkultur aber steht Viṣṇu als zweite Komponente durchaus ebenbürtig neben Śiva. Aus seiner Mythologie entsprang die Kosmogonie und Genealogie der stolzen Herrengeschlechter und damit das Epos Indiens in seiner aristokratischen Gesinnung. Aus den Hirtenspielen, die das Leben ihres Helden Kṛṣṇa agierten, und aus den frommen Aufführungen der Lebensgeschichte Buddhas entsprang jene Komponente des indischen Dramas, die den śivaitischen Tanz um das Element der „Handlung“ bereicherte. Aus dem Heldentum entsprang der Höhepunkt indischer Ethik, die Lehre vom uneigennützigem, pflichtgemässen Handeln, klassisch dargestellt in der Bhagavad-Gîtâ; vorher hatte Buddhas Würde die wüste Askese zu reinem Mönchstum geadelt und die Erlösung nur dem Menschen, nicht dem Gott zugänglich gemacht, ein Ausdruck höchsten Menschenstolzes.

In Viṣṇus Mythologie gehört Dhanvantari; er entsteht bei der Quirlung des Ozeans, er bringt den Menschen Heilung statt Śivas Zaubermethoden; und die Medizin ist andererseits als aktive, helfende Wissenschaft das echt viṣṇuitische Gegenstück zur Grammatik, der aus Śivas Munde entsprungenen Zergliederung der Urlaute der Zaubersprache. Von Viṣṇus Inkarnation Kapila wurde die Sâmkhya-philosophie hergeleitet, die mit ihrem grundsätzlichen Dualismus dem Dualismus Gott-Dämon entspricht; in ihr ist ein starkes mütterrechtliches Element, wie Koppers (2) betont, aber der männliche Geist herrscht doch im Grunde über die weibliche Materie! Ihr Ideal ist, dass der Mann (puruṣa) sich löse von der Materie, die doch nur Leidenschaft ist: Lust, die Leiden schafft. Und wenn der Mann schliesslich in dieser Philosophie gänzlich inaktiv ist, alle Aktivität bei der Materie liegt, so ist das der śakti-Auffassung sehr nah. Das Sâmkhya drückt dies Verhältnis aber anders aus: der König handelt nicht, und doch wird der Sieg seines Heeres als *sein* Sieg gefeiert; sein Verhältnis zur Materie ist das des Herren zum Diener: das alte Herrentum war eben in dieser Zeit, als das Bewusstsein zur Philosophie reifte, sehr erschlaft und zum Despotismus mit Haremswirtschaft geworden; vom Kampf-Dualismus ist nicht mehr viel zu spüren. Das ist indisches Schicksal. Und doch lebt noch im heutigen Indien Viṣṇus Grösse. Die revolutionäre Philosophie, die im Sâmkhya und im Buddhismus das Werden und die Realität gegen das Traumdasein der māyâ betont, und die souveräne Verachtung der Auswüchse des Kastenstolzes, wie sie Buddha zeigte, lebte in Caitanya wieder auf. Die Treue und Liebe zu Gott, das viṣṇuitische Gegenstück zur śivaitischen Identifizierung des Frommen mit seinem Gott und zum Selbstopfer, hat auch den Śivaismus gepackt und lebt in Tagores Gedichten in Zeitlosigkeit.

4d) Die Asura

1) *Lokalisierung ihrer Mythen*

Wenn man zusammenstellen möchte, wo die Hauptsitze von Asuras waren, um einen Überblick darüber zu bekommen, wie sie sich über Indien verteilten, so beginnt man am zweckmäßigsten mit dem Zentralgebiet indischer Kultur, dem westlichen Gangestal, und richtet von da den Blick nach Osten, Süden, Westen und Norden, wie es schon das Schema altindischer Geographen und altindischer epischer Welterober war. Auch dieses Schema dürfte zum Viṣṇuismus und seiner Kosmographie gehören und aus Innerasien stammen. Es begegnet genau so in den Orhon-inschriften, dem ältesten Denkmal türkischer Literatur (Thomson) und damit zugleich des alten innerasiatischen Herrentums. Himmel und Erde sind die Mächte, die das Schicksal leiten; und die Kagane rühmen sich mehrfach, die Feinde in den vier Himmelsrichtungen niedergekämpft zu haben. Dabei beginnen sie mit dem Osten; der Sonne entgegen ist der Blick gerichtet. Rechts ist der Süden. Der Eroberer folgt dem Weg der Sonne von O über S und W nach N.

Der erste Kampf einer Viṣṇu-inkarnation, des Mannlöwen, gegen einen Asura war der gegen Hiraṇyakaśipu; er wurde in Hiraṇyapur bei Agra ausgefochten. Nicht weit von da liegt Mathurâ, das von Śatrughna, dem Sohne Râmas gegründet wurde, nachdem er den Dämon Lavana erschlagen hatte. Der hatte dicht dabei in Madhupurî (De) gelebt, und diese Stadt trug den Namen seines Vaters, des Dämonen Madhu, dessen Tochter Madhumatî von Haryaśva geheiratet wurde, der mit ihr Yadu, den Vorfahren Kṛṣṇas und der Yâdavas (nach jener sonnengeschlechtlichen Genealogie) zeugte. Madhu war also ein freundlicher Asura, und vielleicht deswegen wurde sein Name im Namen der neuen Stadt Mathurâ verewigt. Das Reich des Madhu wurde wesentlich von Abhîras bewohnt (Hv. 92, 30). Die Asura-dynastie in der Stadt; das Land von Rinderhirten bewohnt: das ist ganz analog dem späteren Kaṃsa von Mathurâ und den umwohnenden Hirten der Yâdava.

Diese Ähnlichkeit wird aber kaum auf echter Tradition beruhen, sondern vom Verfasser des Hv. erfunden sein. Die Abhîra sind, soweit wir wissen, ein sehr junges Element in Indien, sie gehören zur śakischen Völkerwelle. Die Abhîras beanspruchen, von Kṛṣṇa abzustammen; das ist aber ausgeschlossen, da sie in der Kṛṣṇageschichte selber eine sehr unrühmliche Rolle spielen (s.o.). Yadu ist nach dieser Genealogie mit Lavana-Śatrughna-Râma ungefähr gleichzeitig. Nach Yadu stellt Kṛṣṇa die 10. Generation dar; dieser Zeitabstand passt einigermassen zu den sonst zwischen Râma und Kṛṣṇa angenommenen 500 Jahren. In jenem Stammbaum wird freilich Śatrughna mit Bhîma, dem Urenkel Yadus gleichgesetzt (93, 39); er ist Herr Mathuras geworden (93, 42). Das ist wenig glaubhaft, denn danach müsste Lavana, den Haryaśva schon antraf, 4 Generationen überlebt haben.

Bei Mathurâ war der Sitz des Kâliya-schlangendämons und Dhenukas, des Eseldämons. Nicht weit davon, im Kurukṣetra, liegt Somatîrtha (De), wo der Asura Târaka von Skanda erschlagen wurde. In Mirat (Meerut) (De: Mayarâṣṭra) n.ö. von Delhi, zeigt man noch die Ruinen der Residenz des Asura Maya, des grossen Baumeisters. In Thanesvar (De: Sthânutîrtha) wurde König Veṇa (s. u.) von schwerer Krankheit geheilt.

Nach Osten zu ist zunächst Mirzapur mit der Vindhyavâsinî zu nennen; sie erschlug den Asura Maika. Dann Benares, die Stätte, wo Śiva über den Gajâsur triumphierte. Weiter am Ganges entlang folgt Baxar, wo Râma die Asurin Tâṭakâ erschlug; etwas südlicher davon schützte er Viśvâmitras Opfer gegen die störenden Râkṣasas. Dicht dabei liegt Arrak; dabei sucht man

die Stadt des Bâṇa, des Sohnes des Asura Bali, in dem Ort Masâr (Carlleyle 1885, 109 f.) — freilich auch in Rajputana und Kumaon. Bei Arrak soll ferner Bhîma den Dämon Hiḍimba erschlagen und seine Schwester Hiḍimbâ geheiratet haben (Cole 88). Weiter östlich folgt die Stadt des Asura Caṇḍa und der Tempel der Muṇḍeśvarî. Gayâ, die Stadt des gleichnamigen Asuras, Râjgir, die Stadt des Jarâsandha, und der Mandaraberg, der von Viṣṇu aus dem Kopf des Asuras Madhu, des Bruders des Kaiṭabha, der vom Madhu von Mathura zu unterscheiden ist, geschaffen wurde. Dort wurde Andhaka von Śiva aufgespießt.

In Bengal liegt Karnaśuvarṇa (De), wo Vibhîṣana, Râvaṇas Bruder, einst als Gast Gold regnete. Nördlicher liegt Isalia (De) zwischen Gandak und Nepal, wo die Ruinen eines Stûpa des Veṇa gezeigt werden. Im Houghly Dt. liegt Pânduâ (De: Pradyumnanagara), wo Pradyumna, Kṛṣṇas Sohn, den Asura Śambara tötete. Assam (De: Kâmarûpa) ist das Land des Asura Nara-ka mit seiner Hauptstadt Prâgjyotiṣa, heute Gauhati; man zeigt noch heute nördlich des Brahmaputra dort die Stelle, wo Kṛṣṇa den Asura erschlug. Assam bildet sozusagen die Brücke zu den Nâgastämmen, die doch wohl mit den Schlangendämonen gleichen Namens zusammenhängen. Zum O mag man auch Bhuvaneśvar bei Puri rechnen, wo Devî am Bindusaras (De) die Dämonen Kirtti und Bâsa erschlug. Der östliche Ozean, der Lohitoda, aber ist rot vom Blut der von den Göttern erschlagenen Dämonen: eine grossartige Deutung des Sonnenaufganges über dem Meer (Mbh. III, 14269).

Südlich des Gangestales ist der ganze Lauf der Narbadâ die eigentliche Asuragegend! An ihrem Oberlauf, dicht bei Jubbulpore liegt Tewar, das alte Tripura (De), wo Śiva die drei Burgen der Söhne des Târaka vernichtete. Das Matsya P. (De: Sonitapura) verlegt hierher auch den Sitz Bâṇas, des Sohnes des Bali. Tewar war die Hauptstadt der Könige von Cedi (Wilson Vi. P. V, 118), die feindlich gegen Kṛṣṇa standen; von dort waren die Könige von Râjgir (Brâhadratha) gekommen, also die Familie des Jarâsandha. Am mittleren Lauf der Narbadâ liegt dann Mahiṣmatî (De), Land, Volk und Stadt des Büffelasura, den Durgâ erschlug. Dies war später das Land der Haihayas (De) und ihres Königs Arjuna Kârttavîrya, den Paraśurâma erschlug. Mit seinen 1000 Armen hatte dieser König geradezu Asura-charakter. Und an der Mündung der Narbadâ, in Bharukaccha (De) hat König Bali sein Pferdeopfer vollzogen, bei dem er seine Weltherrschaft verlor. An der Narbadâ betörte auch Viṣṇu die Asura unter ihrem König Hrâda. Das Narbadâ-tal, die Gegend der Felsbilder und Mikrolithen, war den Bewohnern der Gangesebene nur als Fabelland bekannt, als das fruchtbare Tal im gefährlichen Vindhya, weit im Süden. Dort dachte man sich die Dämonen, gegen die die grossen Götter kämpften.

Südlich der Narbada liegt Nagpur, das Gebiet der Primitiven, deren Adel sich auf die Schlange (Nâgavaṁśi) zurückführt, nach der auch Nagpur heisst. Es gibt hier keine Nâgastämme mehr, nur nâga-totemclans; man kann aber nicht umhin, sie mit den Nâgas im Osten Indiens zusammenzubringen. Dies ist auch das Land, wo Râvaṇa, der Râkṣasa, Mahiṣa, der Asura, Veṇa, der dämonische König, kacchua, die Schildkröte usw. noch als Totemahnen leben (s. u.). An der Godavari schlug Lakṣmaṇa die Râkṣasin Śûrpaṇakhâ. In Kaivâra bei Bangalore erschlug Bhîma den Baka (Cole 88). Fern im Süden liegt Lankâ.

Für den Westen haben wir den Mt. Abu als Sitz des Arbuḍa und den Puṣkarasee als Stätte von Madhu und Kaiṭabha erwähnt. Das Land von Amber, die alte Residenz mit dem prächtigen Rajputenschloss und den riesigen, über die Berge um sein ganzes Tal wie in Râjgir herumlaufenden Mauern bei Jaipur ist das Land des Dämonen Dhundhu, den Kuvalâśva aus dem Sonnen- geslecht erschlug (De: Dhundhra).

Im Norden sind die Bâhîkas (De) mit ihren Ahnen, den Asuras Bahi und Hika, zwischen Ruben, Eisenschmiede und Dämonen in Indien

Beas und Suttlej zu nennen. Ebendort ist auch Jalandhara von Śiva erschlagen worden. An der Suttlej-quelle wird eine riesige Statute des Rāvaṇa verehrt bei dem Teich (Rāvaṇahrada: De), in dem er zu baden pflegte, während er Śiva verehrte. Dicht dabei ist Tīrthapurī (De), wo Viṣṇu den Aschendämon (Bhaṣmāsura) überlistete, und in dieser Gegend des Himalaya wird auch Śonitapura (De), die Stadt des Bāṇa gezeigt, dessen Tochter Uṣā sich in Aniruddha verliebte. Kaschmir ist ein Land, in dem der Schlangenkult besonders blüht. Die Spekulationen De's über Rasātala, das Land der Schlangen, die Unterwelt, die er in die westliche Tatarei verlegt, kann ich aber nicht mitmachen.

Es ergibt sich also ein altes Kerngebiet der Asuras im westlichen Gangestal. Nach Osten zu weist es über Vorderindien hinaus, nach Westen grenzt es an die Wüste, nach Norden ans „Ende der Welt“. Im Süden ist aber das Hauptgebiet in den unzugänglichen Bergen und Djangeln des Vindhya.

2) Kulte von Asuras

Für die Frage nach der Natur der Asuras ist es wichtig, dass einige kultisch verehrt wurden.

1) Der Asura *Mekha* wird von den Aheriyas noch verehrt. Sein Name wird von meṣa gleich Ziegenbock abgeleitet, und er dürfte identisch sein mit dem Maikāsura, dessen abgeschlagenes Haupt die Vindhyavāsinī in einer ihrer 8 Hände hält. Die Aheriya sind eine Jäger- und Diebeskaste des zentralen Doab, d.h. ein Rest der vorāryischen primitiven Stämme, die die alten als Niṣada zusammenfassten. Ihr Häuptling Guha sass noch zu Rāmas Zeiten etwa in dieser Gegend. Sie rechnen sich zum Sonnengeschlecht; ihr Urahn, der „Sohn des Sonnenhelden“ kam vom Citrakūṭā (Bāṇa Dt.) nach Ayodhyā (Crooke I, 41). Ihr Patron ist Vālmīki, der einst ein Jäger war, von Nārada bekehrt wurde (ib. 46). Sie begraben ihre Toten mit dem Gesicht nach unten: eine uralte Sitte, die sich auch bei den Gāṇḍa findet (Russell III, 16). Der Tote soll nicht wiederkommen (Crooke ib. 44). Sie haben leider keine Erzählungen von Mekhāsura; sein Tempel ist in Gangiri; bei seinem Fest mit Ziegenopfer erhält ein Ahir das Geopferte (45) seit ihrer Hinduisierung. Mekhāsura wird aber auch im Hause verehrt, u.z. nur von verheirateten Frauen (46): der Bock war also ein Fruchtbarkeitsgott, nicht nur ein kleiner Elementargeist. Trägt die Vindhyavāsinī seinen Kopf etwa als Opfer — und nicht als besiegten Feind?

2) Die Agaria, die den Asūr verwandten Eisenschmiede, verehren eine Eisengottheit, die *Lohāsura devī*, also weiblich (Crooke I, 8) oder *Lohāsura*, männlich (Russell II, 6; Rahmann 88) genannt wird. In Mirzapur opfert man ihr eine Ziege oder Keks in einem Feueropfer, was sicher hinduistischer Einfluss ist, obgleich dabei kein Brahmane verwendet wird (Crooke). In den CP aber ein schwarzes Huhn, früher eine schwarze Kuh (Russell). Mit der weiblichen Form ist die Angārmati Bhavāni, die Devī der Holzkohle, zu vergleichen, die von den Dharkār, einer Art Dom verehrt wird (Crooke 285).

3) *Madhu*, der Asura des Mandaraberges hat dort drei Feste, wie mir der Sādhu in der Höhle des Berges erzählte: a) in Kārttik, b) in Pūs sankrānti, c) in Cait Rāmnavamī. Der Sādhu erzählte, Madhu gebärdete sich stolz als Varada; er stellte Viṣṇu einen Wunsch frei, und der erbat sich seinen Kopf. Aus ihm machte er den Mandaraberg, aus dem Rumpf des Riesen aber die ganze Erde. Später wurde der Berg zur Quirlung des Ozeans verwendet. Weil aber die Menschen die Ursprungsgeschichte des Berges nicht glauben wollten, liessen die Götter sein Haupt als Riesenplastik am Berge erstehen. Madhu wird verehrt, weil er Viṣṇu anbetete. In der Tat ist es ein Bestandteil des Viṣṇuglaubens, dass, wer von Viṣṇu berührt wird, dadurch in seinen Him-

mel eingeht. In der klassischen Plastik wird er dem Mahiṣāsura ähnlich dargestellt, als riesiger Keulenkämpfer (Rao pl. XXXI f.) (s. Abb. 59).

4) Eine ähnliche Begründung wird auch für die Verehrung des *Rāvaṇa* angeführt, der zwar kein Asura aber als Rākṣasa und Rāmas Feind ihnen überaus ähnlich ist. *Rāvaṇa* war ein Śiva-verehrer am Kailās (s.o. *Rāvaṇahrada* und De: Gokarna), er hat den Śivatempel in Somnath, der zunächst von Somarāja in Gold erbaut worden war, in Silber neu errichtet; später Kṛṣṇa in Holz und Bhîmadeva in Stein (Murray 247). Dass die Asuras Śiva verehrt haben, geht auch daraus hervor, dass es besondere „Asuralingams“ gab (Rao II, 78). In Kalpi (bei Cawnpur) hat ein Jurist noch im Jahr 1895 ein Erinnerungsdenkmal für *Rāvaṇa* errichtet, da er sich für eine Inkarnation dieses Dämons hielt (Murray 176). Gelegentlich wird *Rāvaṇa* als 5. Welthüter aufgezählt (Meinhard 25). Er ist also nicht nur der hassenswerte Dämon, sondern galt manchen Kreisen als verehrungswürdiger Gott. In diesen Zusammenhang gehört es, wenn Virûpākṣa, der Rākṣasa oder Asura, von Viṣṇu zum Herren der Bhûtas und mâtaras gemacht wird (Hopkins 52), und wenn manche Namen von Asuras und Daityas denen der grossen Götter gleichen: Hari, Hara, Vivasvân usw. „Vielleicht zeigt der ältere Gebrauch, dass kein grosser Unterschied zwischen Göttern und Dämonen gefühlt wurde“ (ib.). Daityas und Âdityas wurden als Geber des Glückes in einem Atem angerufen (ib. 47); man kann also nicht sagen, dass die Daityas nur gefürchtet wurden.

5) Ein „*Daitya*“, der Geist eines Brahmanen oder Kṣattriya, wird von den Musahar verehrt (Crooke 4, 31) neben Dulhadeo, Baghaut, Gansâm usw.: Gondgöttern. Hängt dieser Geist zusammen mit Dit rājâ, dem im Ranchi Dt. Ruinen zugeschrieben werden?

6) Der Büffeldämon (*Bhainsâsur*) wird heute von 13141 Anhängern verehrt (Census zit. bei Crooke s.v. Ghasiya); er gilt als Gottheit (deotâ) und ihm werden Schweineopfer dargebracht. In den CP gilt er als ein Gott, der Lagefrucht hervorruft (Russell IV, 86; II, 207; Crooke Rel. 366). Man kann sich gut vorstellen, wie die wilden Büffel sich in den armen Feldern der kleinen Lich-tungen im Djangel wälzen — sie pflegen ja gerade bei Wasser zu sein, das die Büffel lieben. Und wenn dann so ein Bäuerlein nach einem Sturm seinen ganzen Acker niedergeschlagen, die eben noch stehende Frucht wie gewalzt sieht, dann denkt er, dass ein riesiger Büffel das vollbracht hat. Die Bauern fürchten den wilden Büffel; und man stellt ihm unbehauene Steine in die Felder: auch dies ist einer der alten Steinkulte Indiens (ERE XI, 872; Marshall I, 59; Russell IV, 8); die „Kol“ (Russell III, 513) rufen ihn fürs Gedeihen der Saat an. Hindus in CP lassen ihm durch Kumhar opfern; der Kumhar darf dann dafür das Opferschwein essen (IV, 8); also auch die Hindu können sich dem alteingesessenen Kult nicht entziehen.

Der Wasserbüffel ist ein unheimliches Tier; auch ein zahmer Büffel wird plötzlich wild und greift Menschen an; das weiss man in Indien wie in Anatolien. Daher denn wohl die Birhorsage, dass der Büffel von einer Asûr-frau stammt, als sie nach der Verbrennung ihrer Asûr-männer im Djangel umherirrte (Roy Bi. 403): Also danach ist der Büffel ein Asura. Bei den Kharia erscheint der Büffel in einer Hirtengeschichte als Menschentöter (Roy Kharia 426). Der Asura Dundubhi in Büffelfgestalt wird von Vâlin besiegt (Râm. IV, 11); Hopkins 49 deutet ihn als „Sturm, wenn überhaupt etwas“. Der heilige Dhanuṣâkṣa nimmt Büffelfgestalt an, um einen Berg zu zerstören, in dem das Leben des Sohnes des heiligen Balâdhi ruht (Hopkins 9). Der Büffel ist das Reittier des Todesgottes Yama, ist in den Augen der Hindu unheilig, im Gegensatz zu Kuh und Stier; seine Milch wird nicht im Kult verwendet (wie es doch die Toda tun!); wer auf ihm reitet, wird verrückt; wer vom Büffel träumt, stirbt; bei Epidemien wird er als Sündenbock verwendet (Abbot 418). Der Kopf des Ungeheuers Büffel versperrt das Tor, das zum Lande der

seligen Uttara Kuru, jenseits des Meru führt (Hopkins 186); hängt das mit Siva als Büffel am Kedâra zusammen? Die Nâgas brauchen den Büffel beim Begräbnis: er soll mit seiner wilden Kraft die Tore des Jenseits öffnen (Crooke Rel. 366); hängt ihre Sitte mit der der Toda zusammen, die einen Büffel so beim Verstorbenen opfern, dass die beiden toten Köpfe neben einander zu liegen kommen? (Rivers 355). Das Hetzen des Büffels vor der Opferung (Rivers 350 f.) erinnert an die entsprechende Sitte der Khond (Rahmann 50): die Todas verehren dann den Büffel und beklagen ihn (Rivers 355 f.); der Büffel geht mit zum Himmel (ib. 401).

Der Büffel als Opfertier für die Durgâ ist „über einen grossen Teil Indiens verbreitet“ (Russell IV, 12), u.z. beim Dasahrafest beim Herbstäquinodium, wenn die Weizensaat beginnt; das soll die Erinnerung an den Kampf der Durgâ gegen den Büffeldämon sein; man deutet das als die Verdrängung eines alten Büffelerntegottes durch eine jüngere Fruchtbarkeitsgöttin Durgâ (ib. 13 ff.). Ich möchte darin einen Kampf der mutterrechtlichen östlichen Durgâ gegen die Totemisten in Chota Nagpur — Nabadâtal sehen, eine junge Mythe, aufgestellt als Gegenstück zu den viṣṇuitischen Dämonenkämpfen. Daneben aber dürfte das Büffelopfer der Hindu von den Chero-Kharvar (Rahmann 86), Savara (ib. 87), Oraon (88), Khond (47), Kharia (59), Korwa (71) und Munda (Hoffmann 426) aus Hinterindien übernommen worden sein. Es ist bezeichnend, dass reichere Oraondörfer, die sich einen Ahir als Hirten halten, diesem nur die Kühe und Ochsen anvertrauen, während jeder Besitzer, resp. ein Sohn oder Knecht, seine Büffel selber weidet (Roy Or. 138 f.); sei es, dass ein Hinduhirt diese Tiere ablehnt, sei es, dass der Oraon sie ihm nicht übergeben will. Der Büffel zeigt sich in dieser Sitte als typisches Tier der Djangelbewohner. Die Ahir stellen denselben Tatbestand so dar, dass „jeder“ die Büffel melken könnte, aber nur die Ahir die Kühe (Russell II, 36). Speziell die Nat (s.o.) sind Büffelmelker und -händler, erzählte man mir bei den Barabarhills. Auch beim Büffelopfer der Hindu ist teilweise das Hetzen (s.o. Toda und Khond) erhalten geblieben: so werden beim Opfer für Rankinî, die Kâlî von Dalbhum (Chota Nagpur), mehrere Büffel in einen Pferch getrieben; der Raja und sein Priester (purohita), dann auch sein Gefolge, schiessen Pfeile in den Pferch, bis die Büffel mit einander kämpfen: dann stürzt das Volk hinein und erschlägt die Büffel mit Streitäxten: das Opfer als Kampf (Russell III, 366). Im verkleinerten Massstab entspricht dem die Sitte, dass der Grundherr des Dorfes den ersten Hieb gegen den Büffel tut, die Dörfler ihn aber töten und verzehren (ib. I, 173 f.).

So deutlich also der unâryische Charakter dieses Tieres ist, und so wahrscheinlich es ist, dass er als wildes Tier bei Bauern (Munda-Gond) oder als zahmes der Hirten (Toda) und schliesslich als Totemtier (s.u.) in verschiedenen vorâryischen Schichten eine wesentliche Rolle gespielt hat — um so mehr muss hervorgehoben werden, dass das Wort mahiṣa als Adjektiv mit der Bedeutung „gewaltig“ schon im R̥gveda häufig von Göttern verwendet wird und das Femininum mahiṣî schon damals „Hauptgemahlin des Königs“ bedeutet hat. Ist dies durchaus lobende Adjektiv von den Ârya auf den unheimlichen Dämon übertragen worden? Oder ist es kein âryisches Wort und ist bereits in den R̥gveda aus der vorâryischen Kultur übernommen? Es ist — wie dem auch sei — dem Wort „Asura“ parallel „entwickelt“.

7) Der Asura *Bali*, der allzugerechte König, lebt heute noch in der Erinnerung und in der Liebe des Volkes, zumindest an der Malabarküste. Ihm zu Ehren wird dort das Onamfest gefeiert: Vor den Türen und in den Höfen der Häuser wird Kuhmist gehäuft, und darauf werden kleine Bilder Balis und seiner Familie gestellt. Man verehrt sie mit Blumenopfern und Sandelholz (Ziegenbalg 103). Während des Tages vergnügt man sich mit Glücksspielen (ib.); vor den Tempeln aber wird ein grosser Palmyrabaum in die Erde gesteckt und dann mit Fackeln ange-

zündet und verbrannt. Das soll Balis Fahrt zur Hölle andeuten (ib. 276), sagen die Brahmanen — aber das ist eine moderne hinduistische Deutung der sicher vor-*viṣṇuitischen* Sitte. Wie denn einige soweit gehen, zu erklären, dass in diesen Festtagen Paraśurâma (der Kulturheros der Malabarküste!) oder Viṣṇu „wieder“ unter den Menschen weilen, und die gute alte Zeit des Bali für ein paar Tage wieder erstehen lassen (Logan I, 161). Richtiger ist jener Bericht, der sagt, dass Bali selber in jenen Festtagen zu seinem Volk kommt, um zu sehen, ob es noch glücklich ist (Natesa sāstri 120); aber auch bei diesem Bericht heisst es, dass Viṣṇus Bild dabei 10 Tage vor jedem Haus verehrt und schliesslich in einen Teich versenkt wird (124 f.). Das eigentliche Fest aber besteht in gegenseitigem Beschenken (121 f.); wenn dabei ferner Zweikämpfe von gemieteten Akrobaten eine grosse Rolle spielen (123 f.), so mag das Nachbildung des Mythos sein. War nun Bali ein von den Ârya(?) erschlagener Märtyrer-könig — oder ein alter Vegetationsgott? Jedenfalls ist er nur in den Augen seiner Feinde ein Dämon; und eine seiner Nachkommen wurde Königin der Cholas (Maṇimekhalai XIX 50 ff.) (s. jetzt Meyer II).

8) Die Rākṣasin *Jarâ* (Alter: s.o. Buddha) war die Hausgöttin (*gṛhadevî*) der Bṛhadrathadynastie von Magadha. Ein Bild von ihr mit ihren Söhnen war an die Wand im Palast gemalt und wurde verehrt, wie etwa die Bāṇasphor-Dom das Bild des Kāla deo auf die Wand ihres Hauses malen (Crooke I, 172), oder wie Śivas Bild gelegentlich an die Wand gemalt wird (Rao II, 114). Sie half bei der märchenhaften Geburt des Jarâsandha: sie fügte ihn, den in zwei Hälften geborenen, zusammen. Sie ist eine grausige Göttin, die rohes Fleisch liebt (Hopkins 41) — aber sie ist nicht mit der Devî verschmolzen, sondern die Brahmanen des Viṣṇuismus haben sie als feindliches Wesen betrachtet: beim Kampf des Jarâsandha und Balarâma zersplitterte seine Keule, und durch sie wurde Jarâ mit ihrer Familie erschlagen. Die Brahmanen in Jasphurnagar sagten mir, dass Jarâsandha nur deshalb als Asura gilt, weil diese Asura-frau ihn zusammensetzte, als seine Mutter den Neugeborenen vom Dach des Palastes fallen liess. Crooke II, 285 vermutet, dass der von den Dharkâr verehrte Dûrasin eine lokale Entwicklung Jarâsandhas ist.

9) In diesem Zusammenhang muss auch das *Brahmarakṣas* angeführt werden, das in einer hinterindischen Inschrift als ein zu verehrendes Wesen mit einer Stiftung bedacht wird (Przyłuski). Im Epos werden Spenden erwähnt für Rākṣasas, damit sie nicht schädigen (Hopkins 45 f.) (vgl. auch die Asura-tīrthas im Brahma Pur. 70, 35 ff; 16 ff.); ob jenes hinterindische Brahmarakṣas auch nur so „abgefunden“ und beschwichtigt wurde oder als eine ursprünglich segensreiche Gottheit erst von den Brahmanen in die Rolle des Dämons gedrängt wurde, weiss ich nicht. Die Kharias verehren einen Asûr Dârhâ, der auch Rakṣa Dârhâ heisst; er ist ein Schutzgeist des Dorfes gegen böse Geister, aber auch ein Todesgott (Roy Kharia 313 f.).

Ob in der als Jalandhara und als Jvâlamukhî gedeuteten Gasflamme ein alter Vulkan-artiger Gott steckt, ist aus der kurzen Angabe bisher nicht zu ersehen.

Die Gruppe der dämonischen Yakṣa vergleicht man mit den Yaku der Wedda; sie sind uralte Elementargeister; dörfliche Yakṣakulte z.B. in Śukasaptati Nr. 8, 15, 19, 56.

Man kann also nicht bezweifeln, dass *einige* Asuras in älterer Zeit *nicht* Feinde der Götter, sondern selber Götter gewesen sind. Spiegelt sich ihr Sturz durch neue Götter in jener Chotanagpursage wieder, dass die Asûr früher Engel im Himmel waren? Dann brauchte man nicht an christlichen Einfluss zu denken (Dalton 186 f.; Rahmann 67 f.).

3) *Asuras als Ahnen*

Es ist bereits erwähnt worden, dass die Bâhikas Asuras als Ahnen hatten und von ihnen ihren Namen ableiteten; die Bâhikas stehen immer ausserhalb der âryischen Kultur. Welcher Schicht sie eigentlich angehörten, muss noch geklärt werden.

Es ist auch schon davon die Rede gewesen, dass Bali im Stammbaum der Chola, Madhu, ein Asura, in einem Stammbaum der Yâdavas erscheint. Der Asura Vṛṣaparvan ist durch seine Tochter Sarmiṣṭhâ, die Yayâti heiratete (Hv. 30), Ahn der Kurus und Pâṇḍus (Hopkins 51). Bhîma heiratete die Râkṣasin Hîḍimbâ; aus dieser Ehe stammen einige Mondgeschlechtler bei Allahabad (Crooke IV, 327 ff.). Also galten nicht alle Asuras den epischen Sängern Altindiens als schlechthin dämonisch und götterfeindlich.

Jarâsandha wird von den Kahar als ihr Ahn betrachtet (Risley I, 371); und sie fühlen sich in ihrer eigenen Tradition als asura-artig (s.u S. 301).

Vor allem ist aber auch der Büffel wieder als Totemahn reichlich zu belegen, z.B. bei Kavar (Russell Index), Dhanwar (ib.), Gond, Pan, Korwa, (Risley I, 90), Santal (ib. I, 423: Kara). Die Kavar sind ein Stamm in CP, der zwar Rajputenrang beansprucht, aber den Gond ähnelt. Sie haben u.a. einen Mondclan (Russell III, 392). Die Dhanwar sind ihnen verwandt, haben aber u.a. einen Sonnenclan (ib. II, 490). Die Pan sind heute eine Kaste von Webern, Korbflechtern, haben aber noch Tiger, Büffel, Schildkröte, Affe, Cobra, Eule usw. als Totems und sind nur oberflächlich hinduisiert. Den Pan entsprechen in CP die Panka (Russell Index s.v. Bhains), die den Gond ähnlich sehen. Ebenso ist es mit einer grossen Reihe von „Kasten“, die ihr Totemwesen und u.a. den Büffel erhalten haben, so z.B. die Kurmis in Chota Nagpur, die wohl hinduisierte Santal sind (Risley I, 426; 424; XLV f.). Ferner die Ghasiya (Crooke), die Teli in Mirzapur, die ihre Waren auf Pack-büffeln befördern (ib.), die Chamar (Russell Index s.v. Bhaimsa), die Gânda (ib.), bei denen Vetternheirat erlaubt ist (ib. III, 15) und deren Hochzeitsriten (ib. 16) und Götter ganz Gond-charakter tragen; die Mâli (ib. Index), die Gärtnerkaste, führt ihren Stammbaum bis auf jenen Kranzbinder zurück, der dem Kṛṣṇa, als er zu Kâṁsa nach Mathura kam, auf seine Bitte Kränze umhing und dafür von ihm gesegnet wurde (Hv. 82, 18 ff.; Russell IV, 162). Sie werden von den Nachbarn als Priester verwendet. Ihre Mädchen werden einem Pflock vermählt, und danach kann jeder sie nehmen; sie sind sehr polygam (ib. 166 ff.): das sieht alles sehr altertümlich aus.

Auch die zigeunerartige Kaste der Beriya in Bengal usw. (Crooke) hat einen Büffelclan. Sie gehören eigentlich zum mittleren Doab und treffen sich dort noch regelmässig bei einer alten Ruine im Etah Dt. Alle Frauen der Kaste sind zunächst Prostituierte; und von dem Erlös der ersten Prostitution wird ein Fest für die noch jungfräulichen veranstaltet. Erst nach Bezahlung einer Abfindungssumme an den Stammesrat darf eine Frau heiraten. Für Adoption kommt der Sohn der Schwester in Frage. Sie verehren Devî, Kâlî und Jvâlamukhî: das ist merkwürdig gut erhaltenes Mutterrecht. Ihnen körperlich ähnlich sind die Saṁsiya (Crooke), die ebenfalls einen Büffelclan haben und erzählen, dass ihr Ahn mittags zur Zeit des Melkens der Büffel geboren wurde. Sie sind Räuber im Doab, teilweise auch Barden von Jat und Rajputen. Der mütterliche Onkel sucht die Braut aus. Statt einer Totenfeier (Śrâddha) werden die Jungfrauen des Stammes mit einem Fest traktiert. Frauen sind oft Führerinnen der Räuberbanden — wenn nämlich die Männer im Gefängnis sind. Auch hier also wieder stark mutterrechtliche Züge. Das Abfüttern von Jungfrauen ist heute bei Śākta üblich. Den Saṁsiya wieder sind die Kanjar ähnlich, die ebenfalls einen Büffelclan haben (Crooke) mit totemistischem Speiseverbot (ib. § 18).

Sie verehren die Vindhya-vâsinî, haben (nach Crooke) Reste von Raubehe; die Mitgift besteht in einem Stück Wald als Jagd- und Sammelgrund (ähnlich bei Wedda!). Sie kennen weder Bogen noch Pfeil, haben eine Art Speer, den sie als Grabstock benutzen. Sie nomadisieren in kleinen Gruppen. Sie sind den Dom und Thug verwandt und wollen teilweise Barden der Jat sein. Sie haben ferner einen Clan „Büffeltöter“ (Bhainsmâr) (Russell). Schliesslich seien noch die Ahir von Chattisgarh (CP) angeführt, die Râwat, die ebenfalls einen Büffelclan haben (Russell Index).

Der Büffel als Totemtier ist also bezeugt 1) in Mittelindien bei gondiden Stämmen und Kasten, aber nicht bei Asûr, Baiga, Birhor und deren Verwandten; 2) bei Splitterkasten in der Gangesebene, die noch deutlich den Charakter primitiver Stämme tragen, und zwar jägerischer, aber mit stark mutterrechtlichem Einschlag; 3) aber auch bei einem Primitivstamm, den Limbu am Himalaya (Risley I, LIX; II, 220), die den Lepcha ähneln. Man bedenke, dass auch die Wedda mutterrechtlichen Einschlag haben. Dem konnte sich in Indien eben anscheinend nur ein sehr kleines Sondergebiet, Chota-Nagpur, auf die Dauer entziehen. Es ist demnach sicher recht, wenn man in den Mahiṣyas in Bengal oder den Mahiṣakas des Epos Büffeltotemisten sieht (Census 1931, I, 1, 445 f.) und zwar mit „austroasiatischer Rasse“: wenigstens ist das eine wesentliche Komponente der Primitiven in Mittelindien, der vorâryischen Gangeskultur und der Primitiven der Himalaya-südseite. Der Büffel verweist nach Osten, Mutterrecht auf Hinterindien.

Ich möchte als Parallele auch Râvaṇa, den Râkṣasa heranziehen, der als Ahn zu belegen ist. Die Korku in CP wollen von Gott auf die Bitte Râvaṇas hin erschaffen worden sein (Census 1931, XII, 1, 321). Die Oraon nennen Râvaṇa als ihren ersten Vorfahren (Dehon 122; Roy Mu. 124). Bei den Gond sind 2 Untergruppen zu unterscheiden: die Râj-gond, die stark hinduisiert sind, und die Râvanbansi (Russell I, 402), mit denen z.B. die Agaria heiraten (ib. II, 3 ff.); es ist wohl nicht so, dass nur die Hindu die Gond so nennen, wie man aus Russell III, 63 entnehmen könnte. Die Baiga leiten sich von Kasi Nangin her, von dessen Neffen Râvan Bangî die Gond stammen (Census ib. 404). Ein¹ Clan von śivaitischen (!) Gosain-bettelmönchen in CP leiten sich von Râvaṇa her: sie wandern als Bettler, wie Râvaṇa kam, um die Sîta zu rauben (Russell II, 155). Ein Clan der Kahar in Bengal nennt sich Râwâni (Risley II, 210). Da aber Râon gleich Râvaṇa mit dem Wort für Geier gleichklingt (Roy, Kharia 415), muss man auch die Geier-clans in diesen Zusammenhang ziehen; z.B. die Birhor (Roy Bi. 91), haben zwei verschiedene Arten von Geiern als Totem, und bei den Bhona beisst der Geierclan den Küken die Köpfe ab und isst sie wie ein Geier (Russell 92). Man kann daran erinnern, dass geiergestaltige Râkṣasas schon im Ṛgveda genannt werden (Macdonell 162).

Als ich die Brahmanen in Jashpurnagar nach der Herkunft der Asûr fragte, gaben sie mir an: von Veṇa, von dem auch die Niṣada, Kol, Bhilla usw. stammen. Veṇa ist in der indischen und speziell viṣṇuitischen Mythologie das Urbild des schlechten Königs, und wenn nicht sein Sohn Pṛthu Vainya das Urbild des guten Königs wäre, hätte man Veṇa sicher zu einem Asura gemacht! Sein mütterlicher Grossvater war Mṛtyu, der Tod (Vi. P. I, 13; s. Wilson 177 ff. Hopkins 166; Muir I, 302 ff.), und von ihm her hat er seine Schlechtigkeit (Vi. P. ib. 12). Er verbot alle Opfer für die Götter, obgleich seine Brahmanen dem Viṣṇu opfern wollten. Er erklärte sich selbst für alle Götter (21). Um den Genuss der menschlichen Opfer dreht sich stets der Kampf der Götter und Asuras. Veṇa aber erklärte: ich bin der Opferer, das Opfer und der Opferempfangende (Hv. 5, 7). Die Brahmanen töteten ihn darauf mit Kuśagrâs. Aus dem Schenkel des Toten schufen sie dann die Niṣada, die in den Vindhyabergen wohnen (Vi. P. ib. 33; Hv. 20); aus seiner rechten

Hand aber Pṛthu, der ein Teil Viṣṇu war (Vi. P. 38; 44 f.), den Diskus als Waffe führte und die Erde als Kuh melkte (s.o. Jamadagni).

In der Tat werden z.B. die Bhil auf Veṇa zurückgeführt (Russell II, 279). Ich weiss aber nicht, ob sie sich selber von ihm herleiten oder die Abstammung ihnen nur von den Hindu, ihren Feinden, angedichtet wird. Die Ahir aber zerfallen in mehrere Untergruppen, von denen sich einige auf die Yādava oder Nanda usw., andere auf Veṇa als Urahnen berufen (Crooke I, 53), ebenso ein Zweig der Dhangar (Crooke 265): Benbans ist eine Gruppe von Rajputen in Mirzapur und Riwa, die vor ein paar Generationen noch Khairwar waren (ib. I, 242; III, 239). Von da wollen auch die Benbansi gekommen sein, die heute eine Untergruppe der Bansphor (Dom) bilden (ib. I, 167 f.); ihre Hauptgöttin ist die Vindhyavâsinî (171). Eine solche Untergruppe haben ferner die Dabgar, Lederarbeiter (ib. II, 235), die Darzi, Schneider (ib. 253), die Dhalgar, Lederschildmacher (ib. 263), die Domar in Banda, eine Art Dom (ib. 342) und die Jhojha im Doab, die teilweise als Bhar gelten und denen in Lucknow manche Forts zugeschrieben werden (ib. III, 57 f.). Die Benbansi-gruppe der Dharkâr kann einen weiteren Hinweis für die Entstehung dieses Totemismus geben: der ganze Stamm verehrt nämlich den Bambus (veṇu in Sanskrit) als Ahnen (Crooke II, 279 ff.), und ebenso haben die Benbansi unter den Kharwâr (besser: Khairwar) ein Meidungsverbot: sie schneiden keinen Bambus (ib. III, 239). Der Bambus wird von einer Reihe von Primitiven verehrt: von den Mahâr und Mang bei der Hochzeit, von Garo und Kachâri, Birhor und Muâsi (Crooke Rel. 414). Darunter sind die Mang heute eine Kaste von Kastrierern, als Stamm anerkannt, denen die Dämonen (Asuras) Râhu und Ketu entstammen, die die Sonnenfinsternisse hervorrufen. Bei solchen Gelegenheiten werden Mangs von den Hindu gespeist (Russell IV, 184 ff.); die Mahâr aber sind eine Art Urbevölkerung, die als Priester verwendet wird wie die Bhuimhar; sie verehren Gondgötter (ib. IV, 129 ff.).

Ein Bambustotemismus ist also als *eine* Wurzel des „bösen Königs Veṇa“ zu vermuten; eine andere ist ein Urmensch-motiv. Veṇa erklärt sich als König, als die Summe aller Götter. Im Kampf der Götter und Asuras ist einer der Hauptmomente, dass die Götter ihre Funktion nicht mehr ausüben können, weil die Asuras die Weltherrschaft an sich gerissen haben. So ist auch in dieser Hinsicht Veṇa „asurisch“. Śumbha und Niśumbha haben die Funktion aller Götter übernommen (Mârk. P. 82,3) und Hiraṇyakaśipu brüstet sich: alle Götter in sich zu vereinigen (Zimmer 142 ff.), er, der Urmensch (âdipuruṣa) der Daityas (Hv. 224, 2; 41, 40); so tut Mahiṣâsura (Rao 351 nach Vâm. P.) — und gegen ihn wird Devî aus der Kraft aller Götter geschaffen (Mârk. P. 79, 12 ff.). Veṇas Anspruch erhebt auch Kṣupa, der König, dem Viṣṇu gegen Śiva und dessen Heiligen Dadhîca hilft (Meinhard 35; 23 Anm.). Und diese Vorstellung, dass der König die Summe aller Götter ist, die Funktionen aller Götter zu üben hat, ist auch von (einigen?) Brahmanen anerkannt worden (Meinhard ib.). So ist denn die Beschreibung des Viṣṇu als Opfereber (Hv. 41, 29 ff. gleich 217, 34 ff.), als Zwerg (Zimmer 146) und Mannlöwe (Hv. 226, 9 ff.; 230, 26 ff.) durchaus entsprechend. Viṣṇu ist der höchste Mann (puruṣottama), aus dem kosmogonisch Götter und Welten entstehen (Hv. 271; 169). Also beide Parteien: Devî, Viṣṇu und der brahmanische König, aber auch die Asuras, Veṇa und Kṣupa schöpfen aus derselben Quelle: jenem Urriesen, aus dem die Welt erschaffen wurde, eine „südliche“ Vorstellung, die bereits ins Indogermanentum eingegangen war, und von Koppers bei Germanen, Iranern und Indern (320 ff.) belegt wird. Sie war aber auch im alten Babylonien vorhanden, im Gott Ninurta, dem Sohn Enlils, einer Art Sonnen- und Kriegsgott; innerhalb des Babylonischen wirkt dieser Zug sehr fremd (Meissner 160); er entstammt eben einer sehr alten Schicht. Wie aus Ymirs linkem Arm Mann und Frau geschaffen wurden, während er schläft, so aus Veṇas Arm und Schenkel die böse Menschheit und der

gute König, so aber auch aus Brahmās rechtem Finger Dakṣa, aus seiner rechten Brust Dharma usw. (Mbh. I, 59, 9; 60, 30); aus dem Asura Madhu die Erde, aus seinem Kopf der Mandara.

Schliesslich aber steckt in Veṇa und Kṣupa auch noch die Bosheit des Pauṇḍraka Vāsudeva, des Śṛgāla und Śambara, jener Menschen, die Gott sein wollten, jener Konkurrenten Kṛṣṇa-Buddha-Mahāvīras. Die Clans aber, die sich heute noch auf ihn als ihren Ahn berufen, teilen eben nicht die Feindschaft, die die viṣṇuitischen Brahmanen gegen ihn hegen; für sie ist er den Kṛṣṇa-Buddha-Mahāvīra ebenbürtig.

4) Asuras als Menschen und Dämonen

Dass die mythischen Asuras ein historischer Stamm waren, lässt sich nicht mehr deutlich erkennen (Hopkins 47). Bei Pāṇini im gaṇa Parśvādi zu 5,3, 117 und vārttika 2 zu 4, 1, 177 werden die Asura aufgeführt zusammen mit Parśu, deren Reich vielleicht Paraśusthāna (De) war, das Land der Pārasavas (vgl. Bannerji 86); mit den Bāhlīka des Panjab, deren Abstammung von zwei Asuras bereits erwähnt ist, und mit den Daśārha (De: in Dvarka). Daneben werden aber auch die Rakṣas und Piśācas genannt, auf die ich zurückkommen werde; die Satvat, die man ebenfalls als Stamm verstehen kann (Bhandarkar 8f.); die Vasu und Marut, die wir sonst als Götterklassen kennen — nur einmal im Mbh. VI, 50 kommen Mārutas als Volk vor — und schliesslich die Vayas, Aśani und Kārṣāpaṇa, deren Volkstum sich ebenfalls noch nicht belegen lässt. Das PW. nimmt die Asuras auf Grund dieser Stelle als ein Volk an; sicher deshalb, weil in dieser Reihe Kṣattriyas aufgezählt sein sollen. Die Kāśikā erläutert diesen Ausdruck durch: Leute, die vom Waffenhandwerk leben. Aber solange die Vasu nicht als Völker nachgewiesen sind, ist diese Stelle nicht zwingend.

Die aus Patanjali öfters herangezogene Stelle über die schlechte Sprache der Asuras (Bannerji 45 usw.) beweist nichts über ihr Menschentum! Auch die Götter sprachen Sanskrit und also die Asuras als Dämonen schlechten Dialekt.

Wenn im Sat. Br. die Asuras ebenso wie die Östlichen und die Śūdras eine besondere Form des śmaśāna errichteten, nämlich rund und mit einer Basis (Bannerji 50), so nützt uns das erstens nichts, solange wir diese Form nicht archäologisch oder ethnologisch belegen können; und zweitens könnte auch dann noch eine östliche Sitte auf die Dämonen übertragen worden sein. „Asurisch“ bedeutet dem Brahmanen eben nur: unorthodox, ritualistisch falsch und unrein. So ist es auch mit der Asura-eheform; die bestand darin, dass ein Brautpreis bezahlt wird, der Vater also seine Tochter verkauft. Das galt den Brahmanen als schlecht. Damit ist sicher die Sitte der Primitiven in Chota Nagpur gemeint; sie kommt aber auch bei den sozial niedrig stehenden Kasten der heutigen Gangesebene vor. Die brahmanische Einstellung ist durch ihr System der Hypergamie bestimmt; was sich nicht nach ihr richtet, ist „dämonisch“, folgt dem nicht orthodoxen Weg der Götterfeinde.

Trotzdem haben die modernen Forscher immer wieder den Eindruck gewonnen, dass den „Dämonen“ ein menschlicher Stamm zugrunde liegt. Die Dämonen des Rgveda, Bala, Pipru, Śuṣṇa usw. hat man für „dravidische“ Könige erklärt (Census 1931, XII, 1, 347 nach Slater; vgl. Konow; Sukthankar 8) und man hat nichtāryische Namen bei ihnen gesucht (Macdonell 157, 162, § 69). In der Kṛṣṇa-geschichte macht Naraka von Prāgjyotiṣa einen an sich ganz menschlichen Eindruck (Hopkins 50) bis auf seine Abstammung von der Erde (51), und auch die „Steinstadt“ (aśmanagara) der Kālakeyas (Rām. VII, 23, 17) hält Hopkins (50) für historisch. Ist dies etwa eine Stadt mit kyklopischen Mauern gewesen wie Rājgir, dessen Name Girivraja im

Asûr-gebiet in Kerakair in primitiver Schicht vorkommt und an Udavraja, den Sitzt des Dämons auf dem Mt. Abu erinnert?

König Jarâsandha von Râjgir hat sicher einen historischen Kern. Aber wie ist sein Verhältnis zu den Asuras? Die Brahmanen in Jashpurnagar erklärten ihn als Menschen, Jarâ aber als Asura-frau, die erst wegen ihrer Hilfeleistung zur Hausgöttin der Dynastie wurde. Nach purânischem Stammbaum ist Jarâsandha in der Tat ein menschlicher Nachkomme des Vasu von Cedi; dessen Sohn Bṛhadratha ging nach Râjgir (Hv. 114, 20). Wenn aber Jarâsandha trotzdem im Mbh. (Sorensen) als Asura gilt, so deswegen, weil der alte Vipracitti in ihm verkörpert worden ist (Mbh. I, 61,4) wie Hiraṇyakaśipu als Śiśupâla, derzeitiger König von Cedi und feindlicher Vetter Kṛṣṇas verkörpert wurde (ib. 5), Kâlanemi als Kaṃsa (Hv. 54, 65 ff.), und so alle Helden, die Kṛṣṇas Partei entgegen stehen und erschlagen werden. Hier liegt also in der uns erhaltenen Literatur ein Übergang des alten Kampfes der Götter gegen die Asuras auf die menschlichen Parteien des Mbh. vor: das wird deutlich genug ausgesprochen (Mbh. I, 59, 4 f.).

Aber wie bei Naraka, so ist bei Kaṃsa und bei Jarâsandha die Geburtsgeschichte eine besondere Motivierung ihres Unmenschentums. Naraka wird von der Erde geboren und Kṛṣṇas Kampf gegen ihn lässt sich mit dem des Herakles gegen Antäus, den Sohn der Erde von Poseidon (s.o. Eber!), vergleichen. Kaṃsa wurde von seiner menschlichen Mutter geboren, nachdem sie von dem Dämon verführt worden war (Hv. 83, 31-118). Jarâsandha aber wurde von 2 Müttern in 2 Hälften geboren und dann von Jarâ zusammengesetzt, seine wunderbare Geburtsgeschichte gehört zu dem Typus der Sagariden, Râmas und Jamadagnis, und der 2 Mütter vom Typ Diti-Aditi. Man kann an die Mundasage denken, dass die Sonne (männlich!) ihre Frau, den Mond, in zwei Teile spaltete, aber aus Reue ihr erlaubte, wieder zusammenzuwachsen (Rahmann 56). Die Sage mag mit dem Menschen-Zerstückelungs-Furchtbarkeitsopfer (wenn auch weitläufig) zusammenhängen.

Und Jarâsandha wird garnicht von Kṛṣṇa, sondern eigentlich von Bhîma getötet: Kṛṣṇa wird dieser Sieg nur zugeschrieben. Bhîma aber ist eine selbständige alte Mythengestalt. Er ist ein Bruder Hanumans. Draupadî schickt ihn einst aus, ihr einige schöne Blüten zu holen, wie ihr der Wind einige zugetragen hatte (Mbh. III, 146), ein Motiv, das wir sowohl in der Kṛṣṇasage (Pârjâtaharaṇa: Hv. 120 ff.) wie bei den Primitiven Chota Nagpurs (Roy Bi. 475) belegen können. Er zieht aus und wird ein zweiter Simson: er schreitet mächtig durch den erzitternden Wald; er erschlägt einen Elefanten mit einem anderen, den er gepackt hat, einen Löwen mit einem anderen Löwen (Mbh. ib. 47); er badet, er bläst sein Muschelhorn — da sieht er einen schlafenden Affen vor sich liegen, der ihm den schmalen Djangelpfad (ekâyana-mârğa) versperrt. Er weckt ihn mit dem Löwenruf — und erkennt schliesslich seinen Bruder an dessen Kraft; er kann nämlich nicht einmal den Schwanz des Affen heben, der ihm im Wege liegt. Als Banner hat er den silbernen Löwen; seine Keule brachte der Asura Maya (Mbh. II, 3); er erschlug den Jaṭâsura und Bakâsura, den Râkṣasa Hiḍimba, und eigentlich die Haupthelden: Kîcaka, Jarâsandha und Duryodhana in den entscheidenden Kämpfen des Mbh. Aus seiner Ehe mit der Râkṣasin Hiḍimbâ stammt ein Clan der Somvamsi bei Allahabad (Crooke IV, 327 ff.); er war der Gott der Andhra (De). Bhîma ist freilich auch eine Form Śivas (s.o.; De: Bhîmapura, Dâkinî); aber unser Bhîma ist zweifellos als Ahn neben Arjuna von den Koyi verehrt (Thurston IV, 56). In Vijayanagara ist eine prachtvolle Darstellung dieses Gottes im Bhîma-Tor erhalten (Longhurst 47; vgl. Ghosh pl. IX: bei Bijaygerh!): seine Stellung ist der bei seinem Bruder Hanuman üblichen sehr ähnlich: er schwingt seine Keule mit jener Erregtheit, die sich in Kampfszenen gehört, aber nicht bei den grossen Göttern. Sie ist für brahmanisches Empfinden sehr wenig vor-

nehm. Man sieht sie heute regelmässig bei den Kutschern der Ekkas: so ein Mann hebt den Arm mit der Peitsche, aber schlägt nicht; er will nur mit der Pose und lautem Zuruf seinen unbedingten Diensteifer markieren. An einer Ecke des Tores in ziemlicher Höhe ist noch ein kleines Relief, das den Kampf Bhîmas gegen Hiḍimba und die demütig daneben stehende Hiḍimbâ zeigt. An einem anderen Tor Vijayanagaras ist Hanumans Relief: beide Brüder waren also Schutzgötter und Sonnenhelden — und Bhîmas Kampf gegen Jarâsandha war vielleicht eine ältere Mythe, die um die historische Ermordung Jarâsandhas herumgewoben wurde: ihre Einzelheiten sowohl beim Eindringen der Helden in Râjgir wie ihre Verkleidung als schweigende Brahmanen und der nächtliche Beginn des Kampfes sind mir nicht erklärbar (s. Abb. 60).

Unsere Sanskrit-Literatur ist einseitig vom brahmanischen Standpunkt aus geschrieben, und sie reicht nicht aus, über Naraka, Jarâsandha, Kaṁsa, Madhu und Veṇa die Wahrheit klar herauszulesen. Bei allen diesen vermutet man einen Teil Geschichte, aber ob sie sich als Asuras, und zwar als menschliche Glieder eines solchen Stammes, oder als dämonische Übermenschen empfanden — wer will das sagen? Jarâsandha stammt aus Cedi, aus dem Lande der Tripura-dämonen.

Da es nun einmal die Asuras als Dämonen und als Stamm und als Clan der Bhuiya (Risley II, 11) gibt, sei auf einige andere ähnliche Fälle hingewiesen. Als *Daitya*-Daita werden die Savara bezeichnet, die beim Wagenfest des Jagannâth das Recht haben, den Gott zu berühren — obgleich sie doch keine Hindu sind (Roy, Kharia 1, 28). *Daitya* ist im Sinne gleich *Asura*. Diese Sitte weist auf vorâryisches Alter dieses Gottes.

Rakṣa ist eine Abteilung der Kumhar und der Kavar in Bengal (Risley Index): auch dieser Name wird bei Pânini neben den Asuras genannt. Sind das menschliche Reste der Rakṣas oder Râkṣasas, der Kannibalen und Höhlenbewohner (Hopkins 38 ff.), der Zauberer in Tiergestalten (Macdonell 162 ff.), d.h. totemistischer Maskentänzer — wie es noch heute bei Gond, Maria usw. welche gibt? Die Mahiṣakas, die Büffelleute im Lande der Büffeldämonen, waren doch sicher solche Stämme!

Oder: die Dânas oder *Dânavas* sind eine Abteilung der Khasiya-Rajputen in Gahrwal; sie waren dort längst, ehe die anderen Kṣattriyas und Brahmanen kamen, verwenden noch heute wenig Brahmanen und gelten als die Reste des alten Stammes, der als Dämonen in der klassischen Literatur vorkommt (Crooke III, 257). Schon im Ṛgveda gilt der Dämon Vṛtra als Sohn der Danu (Macdonell 158). Die Khasia-Rajputen und Khasia-Brahmanen in Kumaon gelten als Nachkommen der *Khaśâ* (Crooke ib. 253 ff.), die in der puranischen Mythologie (Vi. P. I, 21, 24) als Mutter der Yakṣas genannt wird (Hopkins 38; 46 Anm.); von ihr leitet man auch die Khasi von Assam her (Bannerji 132): dieser mutterrechtliche Stamm wäre mit solchen Matronymika freilich angemessen bezeichnet. Die Namen Kasch-mir, Kashgar usw. werden von diesen Khasiya hergeleitet (Crooke) — warum dann nicht auch Kaś-yapa? (vgl. Grierson 2, IX, 5, 7; I, 109; II, 6).

Dass zwischen den Schlangendämonen, den *Nâga*, und den gleichnamigen Stämmen irgend ein Zusammenhang besteht, wird man nicht leugnen. Und man wird nicht annehmen, dass diese Stämme etwa von den Ârya ihren Namen mit der Bedeutung „Schlangendämon“ übernommen hätten, wenn auch *nâga* vielleicht eine indogermanische Etymologie hat (Walde s.v. anguis). *Nâga* als Dämon kommt noch nicht im Ṛgveda vor, sondern erst in Sûtras (Hillebrand 153), und die *Nâga* stehen mit dem singulären Schlangendämon Vṛtra des Ṛgveda in keinem Entwicklungszusammenhang.

Nâgas konnten noch im Epos als Ahnen anerkannt werden, z. B. bei Kuru- Pañcâla (Hopkins 24) und Nahuṣa (ib. 26 f.), und das macht die Tatsache der Nâghamsi Rajputen verständ-

lich: es ist ein Schlangentotemismus der in Chota Nagpur häufigen Art, analog dem Büffel-totem. Dementsprechend ist er in Chota-Nagpur nur Clan-, nicht Stammesname.

Die Dâsa und Dasyu des R̥gveda und der jüngeren indischen Literatur sind, darüber ist nur *eine* Meinung, sowohl Menschen wie Dämonen (Hillebrand 246; Hopkins 51). Was für ein Volk, das ist freilich noch nicht klar. Die Könige von Singhbhum wollen die Dasyu besiegt haben; sie leiten sich von Vikramadit her (Dalton 1866 190 f.): was daran historisch, was brahmanische Mythologisierung ist, wird heute kaum noch festzustellen sein. Einige Dasyus sind aber gelegentlich Asuras genannt (Macdonell 156; 161f.); des Dâsa Namuci „Vertrag“ (Hillebrand 2, 229 ff.) ähnelt dem des Hiranyakaśipu (s. S. 246); auch das kann man für die Asuras als Stamm anführen.

Schliesslich sind noch die Piśāca zu erwähnen, die ebenfalls mit den Asuras von Pāṇini als Krieger aufgeführt werden und nach denen ein Dialekt als Paiśācī bezeichnet wird (Bannerji 92; Hopkins 45 f.; Macdonell 164; Grierson 2, I, 108).

Also die Grenzen zwischen Dämonen und feindlichen Stämmen waren in alter Zeit nicht sehr scharf. Bei Totemisten, die sich mit ihrem Tierahn identifizieren, ist das leicht verständlich. Aber auch, wenn die Brahmanen und Kṣattriyas sich als Götter (deva) bezeichnen, wie es häufig vorkam, mag etwas Analoges vorliegen: Götterverehrer nennen sich Götter, Verehrer der Feinde der Götter sind Feinde und zugleich Feinde der Götter, d.h. Asuras. So ist es nicht von vorneherein ausgeschlossen, dass die Asuras *auch* ein menschlicher Stamm waren. Die merkwürdigen Identifikationen, die das Denken der Primitiven vollzieht, als selbstverständlich hinnimmt und in langer Tradition fortbewahrt, sind uns Modernen schwer verständlich. Śambara hat sich für einen Gott gehalten (Konow 25), und er ist vielleicht mit den Śabara zusammenzubringen. Gehört dies Motiv des Kṛṣṇa-Vāsudeva-Buddha mit dem als Mensch erscheinenden Barnda hierher?

5) Asuras, Eisen, Bauten

In Jashpurnagar erzählten mir die Brahmanen, dass die Asuras Eisenstein, Eisenerz essen; das passt gut zur eigenen Tradition der Asûr. In der Sanskrit-Mythologie aber kann ich diesen Zug nicht belegen, und überhaupt sind dort zwar Beziehungen zum Eisen vorhanden, aber nicht so zahlreich, wie mancher es erwarten würden, wenn die Asuras von den Asûr aus dämonisiert wurden. Eisen essen tut einmal der heilige Gārgya, u. z. als Askese für Śiva (Vi. P. 5, 23,3), um einen Sohn zu bekommen, der von den Mathurâ-bewohnern nicht besiegt werden könnte (Hv. 107, 27 f.); die hatten ihn als Kinderlosen verlacht. Gārgya aber büsste, bis Śiva ihm den Wunsch gewährte und zeugte dann den Kālayavana, den schwarzen, den gefährlichsten Feind Kṛṣṇas (Hv. 35).

Lohāsura ist ein Eisengott der Agarias; er ist in der Sanskrit-Literatur m.W. nicht belegt. Es gibt gelegentlich 4 aus Eisen bestehende Dämonen (ayasmayā yātudhānās: Mbh. III, 192, 52 ff.), die im Dienst eines Heiligen einen bösen König bestrafen. Es gibt eisengesichtige Dämonen (Hopkins 45) und einen eisenköpfigen (Ayaḥśiras: Mbh. I, 59, 23; 61, 10).

Neben letzterem wird einer „mit eisernem Pfeil“ (Ayaḥśanku) erwähnt. Bei der Schilderung der verschiedenen lingams (Li. P. I, 74, 1 ff.) heisst es, dass u.a. die Gruppe der Allgötter (viśve devās) ein goldenes, die der Ādityas ein kupfernes, die Daityas und Rākṣasas aber ein eisernes (ayomaya) verfertigen und verehren. Die Asuras insbesondere werden hier nicht genannt. In den ikonographischen Texten aber wird wiederum wohl ein lingam der Asuras (aber nicht der Daitya) genannt, nur wird nicht gesagt, woraus sie bestehen, und eiserne lingas werden ohne jede weitere Erklärung nur angeführt (Rao II, 76; 79 f.). Eine besondere Zuordnung des Eisens zu den Asuras

liegt auch in folgender Vorstellung: die Erde ist eine Riesenkuh (s.o. Jamadagni), die von allen Wesen gemolken wird. Zum Melken benutzen die Ṛṣis die Veden als Melkeimer, die Götter ein goldenes Gefäß, die Ahnen ein silbernes, die Berge Kristall, die Yakṣas einen Topf aus ungebrannter Erde, die Gandharvas Lotusblätter (man denkt an die Blattbecher der Primitiven), die Nāgas einen Kürbis, die Asuras aber ein eisernes Gefäß; das wird ziemlich übereinstimmend in allen Purāṇen erzählt (Wilson Vi. P. I, 188). Eine „eiserne Festung“ der Asuras soll schon im Ṛgveda vorkommen (Bannerji 44; vgl. Mitra 12), und von den drei Burgen der Söhne des Asura Tāraka war eine aus Gold, eine aus Silber, eine aus Eisen.

Man muss in diesem Zusammenhang noch den Mythos von den vier Weltaltern nennen: das paradiesische Satyayuga ist Gold, das etwas schlechtere Tretāyuga ist Silber, das noch schlimmere Dvāpara ist Kupfer, und das schlimmste, das heutige Kaliyuga ist Eisen (? Mitra 243); es hat um 3102 v. Chr. begonnen (Mitra 4). Diese bereits bei Hesiod vorkommende 4-Weltalter-Lehre ist garnicht viel jünger als die massenhafte Verbreitung von Eisen in Vorderasien, ihr liegt also höchstwahrscheinlich eine historische Erinnerung an das „neue“ Metall zugrunde, das billiger und hässlicher war als die drei älteren, leicht rostet und mehr für Arbeit und Massenkrieg verwendet wurde; daher ist seine Abschätzung durchaus verständlich, und das vierte Weltalter ist „asurisch“ im Verhältnis zu den früheren zu nennen. Unter den Asuras ist einer der berühmtesten Maya, ihr Baumeister und Waffenschmied (Rām. VI, 101, 2; 30; Hopkins 49). Da, wo die drei Metallburgen der Asuras lagen, bei Jubbulpore, sind bis heute noch Eisen-schmelzende Agaria, die von den Asūr als Teil ihres Stammes beansprucht werden; dieser Oberlauf der Narbadā ist die Hauptgegend der mythischen Asuras und bis heute Gebiet der Eisengewinner: sollte da nicht in der Tat ein Zusammenhang bestehen, insofern wenigstens *diese* Eisen-asura-mythologie mit den eisengewinnenden Asūr (s.o. S. 105) zusammenhängt? Kann man noch zwingendere Beweise verlangen? Zur goldenen Burg der Asuras kann man auf das sicher sehr alte Gold, das in der Suvarṇarekhā gewonnen wurde, verweisen. Für die silberne aber auf die silbernen Ornamente, die in CP gefunden worden sind; man deutet sie vielleicht am besten als Stierköpfe (Indian Museum).

Andere Asuramythen freilich kommen aus anderen Quellen.

Der Asura Maya, der Baumeister, ist es, auf den die klassischen Lehrbücher der Architektur, Skulptur und Ingenieurkunst Indiens zurückgeführt werden (Bannerji 21); die Ārya hatten von Anfang an in Indien gegen die „Städte“ der Asuras (Dasyu) zu kämpfen. Die Asura bauten einen Tempel bis zum Himmel — so ist bereits in einem alten Brāhmaṇa erzählt (Mitra 570). Man denkt dabei an die Indus-stadt-kultur. Später aber wird in buddhistischen Kreisen erzählt, dass Dämonen die Stadt Pātaliputra erbaut haben; so wurden deren Steinbauten von den Hindu bewundert, die eigentlich noch an Holzbauten gewöhnt waren. Nun gibt es aber garnicht weit davon die kyklopischen Ruinen des Asura Jarāsandha, und das Rām. nennt eine ‘Steinstadt’ der Kālakeyas, die den Asuras verwandt sind.

Den Asūr werden die Ziegelruinen in Chota Napgur zugewiesen, und deren grosses Format bezeugt ihr hohes Alter. Auch in der Gangesebene gibt es noch Asura-bausagen: So haben zwei Asuras in Mirzapur in *einer* Nacht ein Fort gebaut; der eine von ihnen verlor sein Gerät, machte Licht: da dachte der andere, dass schon der Morgen dämmert, und floh (Crooke Rel. 212). Ganz ähnlich ist die Stammmassage der Kahar in Bihar (Risley I, 371): der Garten Gottes (Bhagavân) bei Gayâ vertrocknete: er suchte jemand, der ihn in *einer* Nacht wässern könnte. Da bauten die Kahar den „Asuradam“. Gott aber betrog sie um ihren Lohn: er liess einen Hahn zu früh krähen; da dachten sie, es sei schon morgen, und flohen! Die Kahar wollen von Jarāsandha

abstammen; sie haben Unterabteilungen mit totemistischen Namen: Kaśyap, suar (Schwein) etc. (ib. App. I, 63); sie sind sicher vorâryisch.

Einen Graben mit Namen „Asurain“ gab es auch zwischen Kunwar und Manghaifluss, und jede (?) grosse Ruine wird entweder den alten Bhar oder „devils“ zugeschrieben (das ist zweifellos übertrieben, s.u.); zur Zeit Râmas sollen nämlich Râjbhar und Asûrs (sic!) in Oudh-Gorakhpur-Benares gelebt haben (Sherring 376 ff.). Ruinen werden auch in Malabar (Panikkar 45) Geistern (Bhûtathanmar) zugeschrieben, die nur nachts arbeiten und am Morgen das Unvollendete liegen lassen — eine Erklärung des ruinenhaften Zustandes. Man könnte also sagen, dass es allgemein indisch ist, Ruinen den Dämonen zuzuschreiben; aber das gilt denn doch nicht für alle Ruinen: z.B. die alten Ziegelbauten in Singhbhum werden dem Vikramadit (Dalton 1866 186 ff.; 190) oder den Śrâvakas (Buddhisten und Jaina) zugewiesen; ersteres erinnert an die Ruine des Königs Dit im Ranchi Dt. (Roy IBORS I, 229 ff. 243); letzteres wird durch Skulpturen von Gänsen usw. gestützt. Die Hindu- und Dom-ruinen bei Narainpur und Majhgaon werden nicht den Asûr zugewiesen; und in Raipur spricht man von Bhaina als den Erbauern alter Forts (Shoobert 50), weiter westlich von solchen der Ahir usw. (s.o.). Man kann also auch sagen: wie diese Traditionen echt sind, kann auch die der Asûr echt sein, und in Bihar wie in Chota Nagpur unterscheidet die Bevölkerung heute noch ganz deutlich zwischen Chero-, Kol-, Dom-, Savar-, Oraon- und Bhar-ruinen. Also kann man auch die alten Angaben der vedischen Literatur für historische Erinnerungen gerade an die hochentwickelte Baukunst eines Asura-volkes halten: Zur absoluten Gewissheit wird das freilich nicht — aber wie sollte es das überhaupt werden können? Inschriften der Asûr gibt es bisher leider nicht.

6) Also...

Also möchte ich sagen, dass *eine* Wurzel der Dämonen-mythologie Indiens von den alten Eisenschmelzern herrührt. Als Schmiede waren sie ihren Nachbarn unheimlich und zugleich verdächtig als Zauberer, Könner einer geheimen Kunst. Man hat beobachtet, dass auch in anderen Ländern der einzelne Schmied als Weiser, als grosser Künstler gefeiert wird (Wieland, Hephäst usw.), dass aber Schmiede als Masse verachtet, gefürchtet, gehasst wurden (Alföldi 12). So etwa ist die Bewunderung für Maya neben der Verurteilung der Asuras zu verstehen. Daneben gab es als Quelle des Asuratums die Büffel-, Geier- und Schlangen-totemisten des mittel-indischen Berglandes; daneben Vorstellungen von bösen Geistern, die den guten dualistisch gegenüber stehen: das gibt es in ganz Eurasien in primitiver und hoher Form. Es gibt auch ganz junge Asuras, wie z.B. die „unmoralischen“ Namen von einzelnen: „Stolz“ usw. (Hopkins 50) zeigen.

Die Hauptschwierigkeit aber ist die: ob der Stammesname der Asûr mit der rgvedischen Gottesbezeichnung Asura zusammenhängt. Es ist m. E. unzureichend zu sagen, dass die Asûr eben von den Ârya wegen ihres Schmiedetums als „Dämonen“ bezeichnet wurden und diesen Namen — ohne seine Bedeutung zu begreifen — angenommen hätten; damit wäre das Problem zwar sehr einfach gelöst, aber die Weltgeschichte verläuft nicht einfach — und welches Volk übernimmt solchen Teufelsnamen? Gibt es dafür Parallelen? Ebenfalls einfach ist die Lösung zu sagen: Asûr und Asura haben nichts mit einander zu tun, sind verschiedene Worte verschiedener Sprachen, wie auch Assur in Babylonien ein ähnlich klingender und doch nicht verwandter Name ist. Mit diesen Annahmen liesse es sich dann doch noch vereinigen, dass alte Bauten der Asûr eben wegen jenes Gleichklangs der Namen von den Ârya als Asura-Ruinen aufgefasst wurden; oder nicht erst von den Ârya, sondern von den munda-artigen Völkern der alten Gangeskultur. Man beachte aber, wie die lebenden Munda die lebenden Asûr mit Dämonen gleichsetzen

in ihrer Asûr-sage. Sie sagen ferner: sie haben die Asûr im Lande vorgefunden; das lässt sich aber doch schwer damit vereinigen, dass sie den Begriff Asura gleich Dämon von den Ārya gelernt und auf die Eisengewinner angewendet hätten, die dadurch erst den Namen Asûr erhielten.

Die Versuchung ist aber gross, mit *diesem* Problem das des Bedeutungswandels des alten Wortes Asura gleich „Gott“ zu „Dämon“ zu verbinden, das seit vielen Jahrzehnten ein Hauptproblem der ältesten indischen Religionsgeschichte darstellt. Kann nicht eine Schwierigkeit die andere erleichtern? Man sagt heute, dass dieser Bedeutungswandel sich erst relativ spät in Indien vollzogen habe, nämlich erst während der jüngsten Schicht der ṛgvedischen Dichtung (Hillebrand 425): erst damals siegte der Kreis der Deva-verehrer über die Asura-verehrer, die früher beide eine Zeit lang friedlich neben einander bestanden hatten. Der deva-Gottesbegriff ist aufgrund seiner Etymologie als sicher indogermanisch anzusehen; ihm gesellt sich zumindest in gemeinarischer Zeit der „Asura“-begriff, vielleicht in Zusammenhang mit Varuṇa, der im Ṛgveda der eigentliche Asura ist: Varuṇa ist aber von einigen Interpreten des Ṛgveda als fremd empfunden worden mit „südlichem“ Einschlag, d.h. er entstammt wohl (wenigstens teilweise) der vorderasiatischen Stadtkultur der Bronze-Steinzeit. Wenn aber die Etymologie asura-erus (Lat. Herr) zutrifft, wäre dies eine Komponente schon des Indogermanentums, die zu Koppers gut passen würde; und dann bliebe auch die beliebte Etymologie Varuṇa-ouranos gerettet. Ich möchte auf Kretschmers Beweisgänge nicht weiter eingehen.

Man könnte demnach folgern: der Gottesbegriff Asura wurde dadurch zum „Dämon“, d.h. Götterfeind, dass die Ārya auf die Asûr stiessen; oder man könnte noch die alte Gangeskultur dazwischen schieben: sie stiess mit den Asûr zusammen, sie entwickelte die Viṣṇu-vorstellung vom Kampf der Götter und Dämonen (die aber schon innerasiatische Wurzeln hat) durch Zusammenstoss ihrer Hirtenelemente mit den Asûr. Von ihr übernahm sie die āryische Kulturschicht, als sie ins Gangestal kam.

Man könnte sagen, wie kommt dieser winzige Stamm zu solcher Bedeutung? Wer in Indien reist und den Puṣkarasee, den Mandaraberg, den Tempel den Vindhya-vâsinî sieht, wird erstaunt sein, wie klein diese heiligsten Orte der grossen indischen Mythologie sind! Das ist also kein Einwand!

Aber viel schwieriger ist die Frage, welchen Kulturtyp wir den alten Asuras zuzuweisen haben. Die Asuras der Mythologie sind häufig śivaitisch. Der Asura Varuṇa hat „südliche“ Züge. Aber heute überwiegt bei den Asûr der männliche Ton (wie ja auch in Varuṇa eine Komponente der innerasiatische Himmels-gott sein soll!). Den müssen sie schon irgendwie gehabt haben, sollte man meinen, denn sonst hätten sie sich nicht so ohne Riss und Bruch in den Jägertotemismus Chota Nagpurs eingegliedert. Sind sie also nur śivaitisch, weil Viṣṇu sie bekämpft?

Über diese recht unsichere Beantwortung der hypothetischen Fragen komme ich heute noch nicht hinaus. Die Frage und das vorgebrachte Material verdienen jedenfalls weitere Prüfung.

INDEX

- Âdiśakti 225, 251
 Aditi 228, 249, 257, 265, 283
 Affe 45, 77, 258
 Agari 130
 Agaria 10, 37, 41ff., 95f., 104, 118f., 123, 128, 130, 132, 135, 242, 301
 Ahir 29, 43, 59, 136, 184ff., 226, 244, 269, 271, 292, 295, 296
 Ahnenkult 50, 54, 57, 59—63, 71f., 85, 87, 90—93, 105, 118f., 123, 126, 128, 129, 133—138, 158ff., 166ff., 244
 Aiyanar 162, 165, 169, 198f., 238, 257, 270
 Alakṣmī 222, 228
 Ambikā 223, 228
 Andhariya devatā 52, 61
 Andhaka 204, 206, 222
 Angaria 42
 Annapurnā 225
 Arhabuda 54, 57, 62, 87, 128
 Asche 90, 196, 203, 210
 Asirgarh 108, 110, 136
 Asûrgarh 30, 98—100, 102
 Asuriya 125
 Aṣṭabhuja 225

 Bābhan 110, 124
 Badaga 162
 Badarīnātha 238, 265
 Bāhika 289, 294, 297
 Baiga 76, 158, 176, 217, 234, 244, 295
 Baladeva 164, 191, 253, 272, 281
 Bali 292, 294
 Bambus 45, 80, 83, 126, 127, 217, 296
 Bär 121, 260, 272
 Barae 44
 Bar(a)nda 60, 61, 135, 137, 235, 250, 256, 274—276, 278, 286
 Barpahari 57, 59—61, 87, 91, 93, 137, 235 (53)
 Berggott 165, 235, 243, 245, 271, 272
 Beriya 294
 Besna 54, 61
 Bhadolīya 131
 Bhaina 177, 302
 Bhairava 207, 210, 225, (i) 228, 235, 258
 Bhar 130, 149, 296, 302
 Bharia 127
 Bharwād 160
 Bhavānī 160
 Bhasmāsura 203
 Bhil 115, 121, 174, 245, 258, 296
 Bhima 122, 190f., 236, 289, 294, 298
 Bhrāmari 103, 216, 230
 Bhū devī 116, 234
 Bhuimhar 29, 38, 57, 61, 75, 104, 132, 139, 242
 Bhuiya 42, 133, 164, 177, 216, 258, 260, 299
 Bhumij 111, 133, 158, 242
 Bhunjia 216, 242
 Bienen 103, 216
 Binjhwar 160, 216, 226, 238, 264
 Birhor 10, 26, 27, 42, 66, 76, 78, 79, 103, 104, 110, 115, 117, 124, 137, 140, 145, 158, 176, 190, 202, 215ff., 234, 238, 242, 244, 255, 256—261, 264, 269, 272, 291, 295, 296
 Birjia 10, 29, 40—44, 47, 67, 95f., 177, 226
 Birnāth 136f., 139, 163, 190
 Bisahari 136
 Blasebalg 12f., 131ff., 144, 152, 177
 Buddha 162, 191, 217, 234, 235, 250, 258, 259, 266, 273
 Büffel 8, 9, 27, 29, 60, 71, 95, 105, 109, 118, 123, 131, 133, 134, 182, 201, 220, 223, 230, 244, 251, 273, 291, 294, 299
 Bura deo 44, 122, 123, 244
 Câmundā 219, 220, 222, 223, 227, 251
 Caṇḍa 132, 200, 219, 223, 224
 Caṇḍī 57, 61, 120, 215, 227, 230
 Chamār 72, 97, 138, 264, 294
 Chapia deotā 61
 Chero 110, 111, 119, 120, 130, 132, 138, 234, 257, 292
 Churail 61, 62, 92, 216, 225, 229, 270
 Daliya 52, 61
 Dānava 299
 Devī 7, 42, 103, 109, 121, 126, 127, 135, 139, 235, 259
 Dhangar 118, 142, 244
 Dhaulagiri 104, 127, 233
 Dhingni Asurain 54, 57, 62
 Dhiyar 130
 Dih baba 163, 190
 Dīr rājā 101, 291, 302
 Dom 9, 92, 130, 132, 135, 136, 137, 226, 296
 Dosādh 137
 Duariya 54, 58, 61
 Dugdheśvara 93, 208
 Dulhadeo 44, 122, 127, 128, 135, 139, 235, 291
 Durgā 8, 135, 159, 162, 220, 224, 228, 240, 251, 292
 Ei 40, 90, 208, 243, 250, 286
 Eigentumsmarke 127, 129, 210
 Eisen 26, 88, 89, 101—103, 119, 124, 127, 128, 132—135, 300
 Elefant 126, 127, 139, 165, 171, 186, 191, 199, 201, 202, 206, 208, 223, 233, 236, 257, 270, 279, 285
 Erdmutter 33, 34, 46, 47, 52, 54, 57, 61, 62, 116, 122, 217, 234
 Esel 77, 222, 274
 Eule 44, 45
 Feuer 114, 120, 128, 134, 196, 197, 208
 Fisch 23, 136, 169, 235
 Fussspur 90, 92, 135, 139, 162, 236, 239—241, 250, 257, 283
 Gaṇeśa 115, 202, 236, 252
 Gangeskultur 112, 113, 115, 116, 138, 147, 149, 214, 219, 280, 286
 Ganpati 136
 Gansām 235, 291
 Gaoli 136
 Gaurī 115, 222, 227
 Geier 76, 78, 102, 117, 122, 124, 262, 295
 Ghamsi 23, 25, 40, 41, 52, 63, 66, 72, 97, 118, 137, 294
 Giraffe 171, 174
 Goāla 10, 29, 41, 118, 136, 137, 139, 141, 163, 244, 264
 Gold 43, 46, 88, 89, 101, 112, 115, 123, 211
 Gond 10, 37, 43, 44, 45, 64, 70, 76, 105, 110, 111, 115, 121—124, 127, 128, 132—140, 158, 160, 172, 173, 176, 190, 216, 234, 242, 244, 264, 294, 295, 296
 Goraiya 119, 164, 244
 Gorgoneion 93, 229, 247, 250, 259
 Gosavan 136
 Govardhana 162
 Haare 71, 72, 91, 170, 200, 202, 233
 Hanuman 7, 69, 78, 103, 104, 110, 117, 121, 126, 127, 162, 190, 225, 238, 258, 298, 299
 Hariścandra 111, 163

- Himmelsrichtungen 50, 89, 92, 122, 123, 288
 Ho 120, 121, 139, 143, 158, 172, 273
 Höhle 96, 119, 132, 135, 143, 161, 165, 170, 174, 175, 225, 238, 248, 260, 261, 268, 273, 299
 Huhn 39, 43, 44, 46, 48, 52, 53, 54, 56—61, 91, 92, 136, 217, 251, 254
 Huvishka 101, 112
 Indra 2, 3, 198, 221, 244, 246, 248, 249, 251, 271, 284
 Innerasien 105, 117, 141, 151, 157, 160, 166, 168, 176, 236, 239, 241, 242, 266, 272, 275, 285, 286
 Irula 159
 Jagannāth 42, 164, 226, 299
 Jagdgottheit 9, 215, 216
 Jait Asūr 44
 Jalandhara 205, 218
 Jambukeśvar 161, 197
 Jarā 293, 298
 Jarā-sandha 112, 119, 124, 125, 165, 294, 298
 Juang 96, 120, 145, 233
 Jünglingshaus 118, 119, 120, 123, 127, 128, 177
 Jvālamukhi 217, 294
 Jyeṣṭhā 222
 Kacchapikeśvar 161, 242
 Kahar 97, 245, 295, 301
 Kaiṭabha 226, 238
 Kālī 128, 138, 196, 210, 223, 224, 225, 228, 229, 251, 259, 292
 Kāmākhyā 230
 Kamār 76, 132, 133, 135, 240
 Kañjar 140, 176, 226, 264, 294
 Kamsa 164, 225, 226, 258, 266
 Kannibalismus 124, 139, 180, 214, 217, 299
 Karālā 228
 Kārūṣa 119
 Kaśyapa 242, 249, 252, 283, 299
 Kathayiamman 198
 Kauśiki 223, 227, 229, 251
 Kavar 43, 49, 122, 124, 299
 Kedārnāth 201, 206, 239
 Keule 213, 277, 298
 Khairvar 142, 296, 115
 Khamār 132
 Khandoba 207
 Kharia 23, 42, 76, 100, 106, 113, 118, 130, 139—141, 164, 238, 239, 240, 244, 273, 275, 292f.
 Khasi 131, 156, 159, 256, 299
 Khe(a)rwār 111, 120, 123, 124, 132, 138, 139, 218, 226, 264, 292
 Khond 234, 244, 292
 Kirāta 203, 208
 Kodha 41
 Kol 44, 124, 125, 130, 132, 138, 155, 158, 235, 245, 264, 291, 295
 Kopfjagd 118, 224
 Korwa 8, 10, 27, 42, 118, 124, 137, 139—141, 158, 163, 272, 294
 Kosmographie 136, 288
 Kota 134, 159
 Koyi 133, 158, 159, 298
 Krebs 90, 93, 238
 Kreuzvetternheirat 37, 122, 124, 266, 280
 Kṛṣṇa 51, 72, 97, 111, 112, 119, 136, 162, 164, 174, 184, 185, 191, 194, 196, 208, 211, 221, 226, 236, 239, 250, 260
 Kubera 56, 274
 Kuh 44, 46, 60, 71, 86, 90, 91, 113, 114, 133, 134, 138, 158, 189, 201, 245, 252, 254, 271, 301
 Kurku 41, 159, 256
 Kurmi 113, 160, 294
 Kurumbar 159, 162
 Kushan 101, 112, 148
 Lakṣmaṇa 69, 78
 Lakṣmī 134, 212, 222, 234, 236, 241, 243
 Lakulīṣa 190, 208
 Lankā 78, 104, 117, 262
 Leder 72, 81
 Lodha 102, 104, (-i) 127
 Lohar 42—44, 72, 102, 113, 123, 126, 130, 132, 135, 137
 Lohra 44, 102
 Lohāsura 43, 44, 290
 Löwe 191, 201, 218, 223, 225, 230, 256, 259, 260, 270, 298
 Maduravīra 198
 Madhu 226, 238, 290
 Magadha 110, 119, 121, 124, 137, 139, 264, 268, 281
 Magadī 134
 Magahua 121
 Magheri 134
 Mahādeo 42, 76, 113, 127, 190
 Mahādhanya 54, 60, 61
 Mahājan 93, 95, 109
 Mahākāla 161, 208, -ī 225, 228
 Mahgul 10
 Mahiśāsura 223, 227, 291, 292, 296
 Mahratten 96, 97, 111, 112, 237
 Maikāsura 225, 290
 Mainagiri 104, 127
 Māle 118
 —Ariyan 159
 Māli 294
 Malla 207, 264, 270
 Mallār 23, 147
 Manab 198
 mandva 83, 88, 114, 115, 129, 138, 160
 Maria 133
 Ma(e)rwāri 115, 109
 Masse 31, 34, 49
 Mātangeśvar 161
 Megalithen 90, 101, 116, 118, 122, 133, 134, 141, 143, 147, 190, 191, 246, 257
 Mekha 290
 Menschenopfer 105, 132, 207, 211
 Mohangiri 135
 Mohenjo Daro 144—148, 163, 168, 174, 182, 186, 265
 Mohini 199, 241
 Mond 42, 76, 195, 211, 214, 259
 —geschlecht 110, 116, 134, 139, 239, 252, 255, 263, 264, 294
 mukhalinga 159, 190
 Muṇḍa 219, 223
 Muṇḍeśvari 132, 224
 Muṇiśvara 198
 Muthiyadeo 190
 7 Mütter 162, 204, 220, 222, 223, 245
 Muttergöttin 124, 148, 155, 214, 216, 217, 224, 254, 284
 Mutterrecht 116, 118, 121, 122, 132, 133, 135, 138, 140, 176, 180, 214, 217, 265, 275, 280, 284, 287, 294
 Nāga 105, 139, 141, 156, 158, 159, 216, 256, 292, 299, 301
 Nāgdeo 122
 Nāgpancamī 119
 Nāgvamsi 110, 111, 119
 Nānā 217, 228
 Naoratan 7, 108, 111, 173
 Nārāyaṇa 122, 137, 139, 221
 Nasenlose Göttin 124
 Nata 175, 196
 Natarājā 161, 194, 195, 224
 Nilakanṭha 204, 205
 Nindbonga 42
 Nirṛti 56
 Niśada 105, 112, 208, 254, 262, 295
 Niśumbha 223, 226, 227
 Oraenda 54, 61
 Pachuria 126
 Paharia 43, 118, 159, 234
 —Asūr 44
 Pahto dubo 127
 Pandra devatā 53, 61
 Pañcānan 190
 Pārvatī 103, 110, 134, 202, 203

- paśupati 191, 192, 197, 203, 210
 Pātāleśvar 161, 203
 Pāth 54, 58, 61 (122), 126, 128, 235
 Pāwanvamsi 121
 Paṇḍraka 253, 268, 297
 Pfau 45, 127, 129, 164, 198, 201
 Pfeil 70, 89, 101, 115, 122, 123, 125, 127—129, 140, 176, 177
 Pferd 122, 126, 127, 129, 137, 142, 152, 166, 170, 171, 172, 185, 191, 199, 201, 258, 270
 Phagua 44, 52, 57, 58, 88, 214
 Piśāca 208, 297, 300
 Pockengöttin 124, 216,
 prasavya 63, 64, 80, 88, 90, 92, 113
 Pundarika 110
 Pūtanā 226, 230

 Rājgir 29, 112, 164, 297
 Rājput 97, 110, 111, 112, 116, 121, 129, 137, 139, 226, 231, 254, 264
 Rākṣasa 78, 299
 Raksel 111
 Rāma 68, 78, 104, 110, 112, 121, 139, 174
 Rāmāyaṇa 104, 117, 260
 Rāmathakur 135
 Rambhādevi 121, 216
 Raubehe 43, 114, 119, 123, 138
 Rautia 96
 Rāvaṇa 69, 78, 117, 121, 291, 295
 Reis 50, 54, 58, 59, 89—91, 118, 121—123
 —orakel 71, 122, 127, 128, 132 (138)
 Rikhiāsan 121
 ritueller Königsmord 129, 267
 Rohitāśva 111
 Rohtasfort 111, 118, 119, 139, 272
 Rukmini 111, 112, 237, 276
 Rudra 209
 Rundhütte 165

 Safran 43, 46, 47, 87, 89, 90, 121, 128, 211
 Sakadvīpi 110, 139
 Sākambharī 219, 230
 sakisch 101, 185, 231, 257, 265, 269, 270, 288
 Salahuyya Vakalu 134
 śālagrāma 232
 Śambuka 112, 174, 262
 Sāndil br. 110, 226
 Saṃsiya 294
 Santal 63, 76, 106, 119, 129, 138, 140, 141, 159, 160, 238, 240, 241, 273, 294
 Śarabha 204, 205
 Satī 97, 163, 173, 220, 231
 Sav(b)ara 112, 120, 138, 226, 234, 264, 271, 284, 292, 299, 300, 302
 Säule 246ff., 276f.
 Schadelkult 168, 204—208, 213
 Schamane 171, 200, 249, 280
 Schildkröte 44, 45, 137, 235, 238, 257
 Schlange 45, 62, 110, 115, 121, 123, 124, 139, 163, 194, 195, 238, 240, 266, 269, 277
 Schmied 40, 41, 281
 Schwein 19, 48, 59, 68, 73, 84, 85, 91, 118, 121, 122, 125, 126, 136, 138, 140, 158, 171, 184, 189, 205, 235, 236, 281
 Senkha 41, 44
 Shelo 133
 Shergati 99, 132, 163
 Sikriadeota 57, 126 (127?)
 Singbonga 42, 137
 Śiśunāga 110
 Sitā 69, 78, 117
 Śitalā 119, 216
 Śiva 2, 8, 44, 105, 116, 120, 128, 134, 159, 161, 254
 Skanda 198, 199, 202, 207, 210, 219, 223, 250
 Soenka, Soika 44
 Sonjhar 123
 Sonnengott 33, 34, 39, 42, 46, 47, 53, 54, 57, 60, 62, 87, 91, 104, 105, 113, 116, 121, 122—124, 128, 139, 175, 177, 198, 199, 207, 233, 234, 256, 260, 265, 270, 282, 283, 286 (155)
 —Mond 76
 —klan 129
 —geschlecht 111, 116, 134, 138, 239, 251, 255, 263, 264, 294
 Steinkult etc. 55, 62, 75, 90, 96, 97, 102, 120, 127, 128, 129, 134, 136, 139, 158, 159, 201, 257, 262, 291
 Sterne 76
 Stier 171, 174, 184, 186, 191, 192, 193, 208, 212, 222, 243, 259, 270
 Subhadrā 164, 256, 284
 Subrahmanya 198, 199, 237
 Śumbha 223, 226, 227
 Tabak 22, 89, 158
 tätowieren 40, 44, 74, 119, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 135, 137—139
 Teli 113, 294
 Tempel 7, 8, 10, 76, 97, 100, 110, 113, 119, 126, 127, 128, 133, 139, 141, 159—161
 Thakurdeo 122, 124, 128, 160, 241
 Thuppoo 41, 44
 Tiger 45, 86, 123, 124, 137, 139, 77, 171, 173, 191, 218, 55, 58, 61, 119, 139, 189, 213, 235, 256
 tirki 45, 104, 119, 137, 139, 172
 Tirkī 101, 104, 113, 141
 Toda 134, 159, 182, 292
 Töpfer 23, 31, 107, 123, 135ff.
 Totem 32, 35—38, 40, 42, 43, 47, 60, 70, 80, 107, 118, 121—125, 128, 136, 137, 139, 140, 171f., 175—177, 230, 240, 242, 245, 256, 258, 294, 295
 Tottiyān 160
 Tripura 105, 203, 218, 221, 278, 301
 Turī 23, 29, 76, 97, 135, 137, 242
 Türken 105, 119, 141, 229, 231, 239, 240, 246, 250, 256, 267, 269, 270, 276, 285, 288
 Türschwelle 92f.

 Umā 196, 202, 220, 221, 228, 229, 231
 uralaltaisch 117, 142, 232

 Vāda 165
 Vanadurgā 244
 Varada 206, 233, 236, 251
 Vaterrecht 36, 118, 140, 214
 Vena 105, 250, 264, 284, 288, 289, 295, 296
 Ven-vāṃs 111, 296
 Venkateśa 236f.
 Vetrāsura 227
 Vikramāditya 101, 228, 245, 300, 302
 Vindhyaśinī 42, 93, 123, 161, 208, 216, 225, 226, 230, 232, 251, 296
 Virabhadra 202, 206, 221
 virakal 159, 163, 198, 250
 Viṣṇu 2, 8, 96, 97, 104, 113, 116, 122, 162, 206, 217, 224, 226
 Viśvanātha 206
 Viṭhāla, Viṭhoba 236, 237, 283

 Wassergöttin 159
 Wedda 170, 171, 178, 233, 262, 263, 293, 295
 Worfel 23, 39, 54—56, 60, 123, 127, 137, 160
 Würgermotiv 164, 189

 Yak 159
 Yogamāyā 225, 226
 Yoganidrā 221, 226, 238, 243, 250
 Yogesvari 222

 Zerstückelungsmythe 164, 201, 217, 244, 298
 Ziege 9, 19, 43f., 49, 53, 91, 121, 122, 127, 129, 134, 135, 251
 Ziegel 99f., 141, 159
 zwölf 102, 104, 261

TAFELN I—XXXII



Abb. 1. Königlicher Getreidespeicher in Jashpur bei Putrichaura (zu S. 8)



Abb. 4. Einer der Eisenschmelzer von Bijapath. Vorn am Ofen das Loch für die Schlacke. Der Alte stützt sich auf einen „Kratzer“; vor ihm steht ein Grabstock; vor dem Blasebalg zwei Zangen; rechts vom Ofen eine Worfel, mit der der Ofen nachgefüllt wird, und eine Hacke zum Gewinnen des Eisenerzes; ganz rechts ein Korb mit Holzkohle. Hinter dem Alten zerkleinert einer Erz (zu S. 12)



Abb. 2. Tempelchen in Jashpur nördlich der grossen Strasse Gumla-Jashpurnagar; vgl. Abb. 40, 47!
(zu S. 8, 110)



Abb. 5. Schmiede in Bijapath. Der vordere hämmert ein curry-Messer auf dem Ambos. Links vorn 2 Eisen, die für Pflugschar und Grabstock verwendet werden. Daneben ein Beil (vgl. Abb. 14); rechts ein Messer (vgl. Abb. 13) (zu S. 12)



Abb. 6. Worfelnder in Birhiapath; rechts der mahato von Lupungpath. Wegen der Winterkälte haben die nicht arbeitenden sich warm eingehüllt (zu S. 23)



Abb. 7. Schiessen im Liegen in Birhiapath. Um die Schulter hängt ein Beutel für Kalk zum Tabakkauen (zu S. 21)

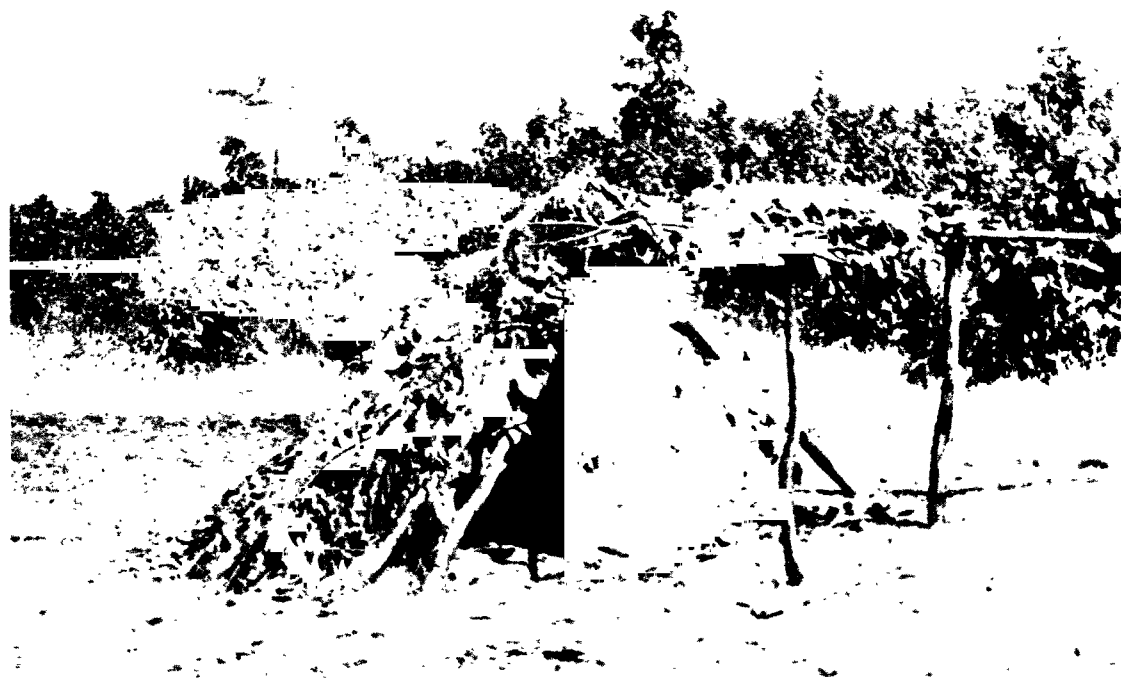


Abb. 8. Hütte an einem Feld bei Sakuapani (zu S. 27)

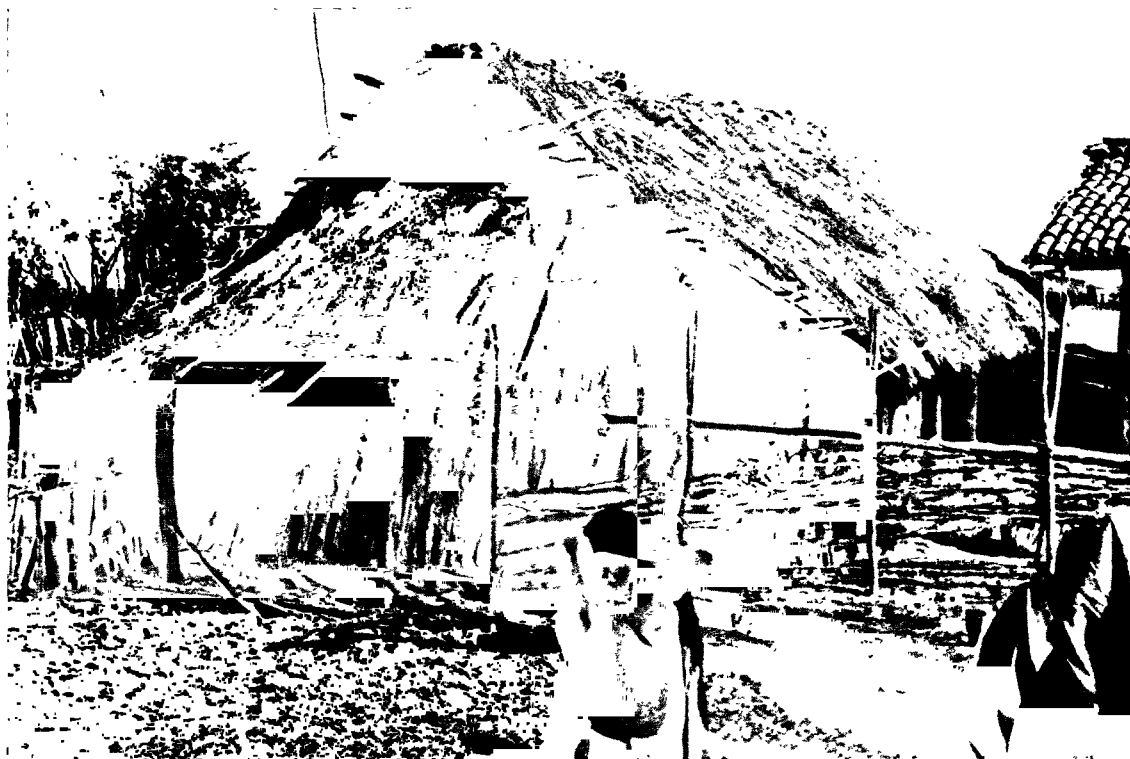


Abb. 9. Das Jünglingshaus in Jubhipath (zu S. 26)



Abb. 10. Dasselbe. Rechts eine Trommel, Kalebasse, Tonkrug, gerollte Matte, Tragstangen, obere Ecke der geöffneten Tür mit Kette. Links Pfeile (zu S. 26)



Abb. 11. Sommerhaus in Ligor bei Lupunpath. 2 Schlafende, Sonnenschirm, Tretmörser (zu S. 27)



Abb. 12. Bijapath: der ganze Ort. Vorn Rest eines Pfahlbauschobers. Unter den Bäumen ist der Schmiedeplatz, von wo man mir entgegenkommt. Ausgewachsene Schweine (zu S. 29 f.)



Abb. 13. Kherwaj in Sakuapani. Der Dorfpriester lässt ein Küken über dem Opferkreis ausbluten
(zu S. 53f.)



Abb. 14. Ebenda: Geisterbeschwörer köpft mit dem Beil (zu S. 55)



Abb. 15 Ebenda: der Geisterbeschwörer hält ein Kûken unter den hochgehobenen Tiger-stein; der Priester streut ihm Reis hin (zu S. 55)



Abb. 16. Ebenda: Tanz nach dem Opfer. Die Bambusstange der Dorffahne ist an das Pfahlgerüst eines Schobers gebunden. Desvali-tanz: 2 Reihen Frauen, erregte Jünglinge (zu S. 55)



Abb. 17. Ebenda: Saatreis-weihe (zu S. 56)



Abb. 18. Ebenda: der Priester wird vom Opferhain ins Dorf getragen (zu S. 56)



Abb. 19. Ebenda: die Frau des Priesters wäscht den Heimkehrenden die Füße; in dem einen Messingtopf ist Öl; in den anderen wird aus dem Tonkrug Wasser gegossen (zu S. 56)



Abb. 20. Desvali in Lupunpath; typische Höhenlandschaft (zu S. 63)

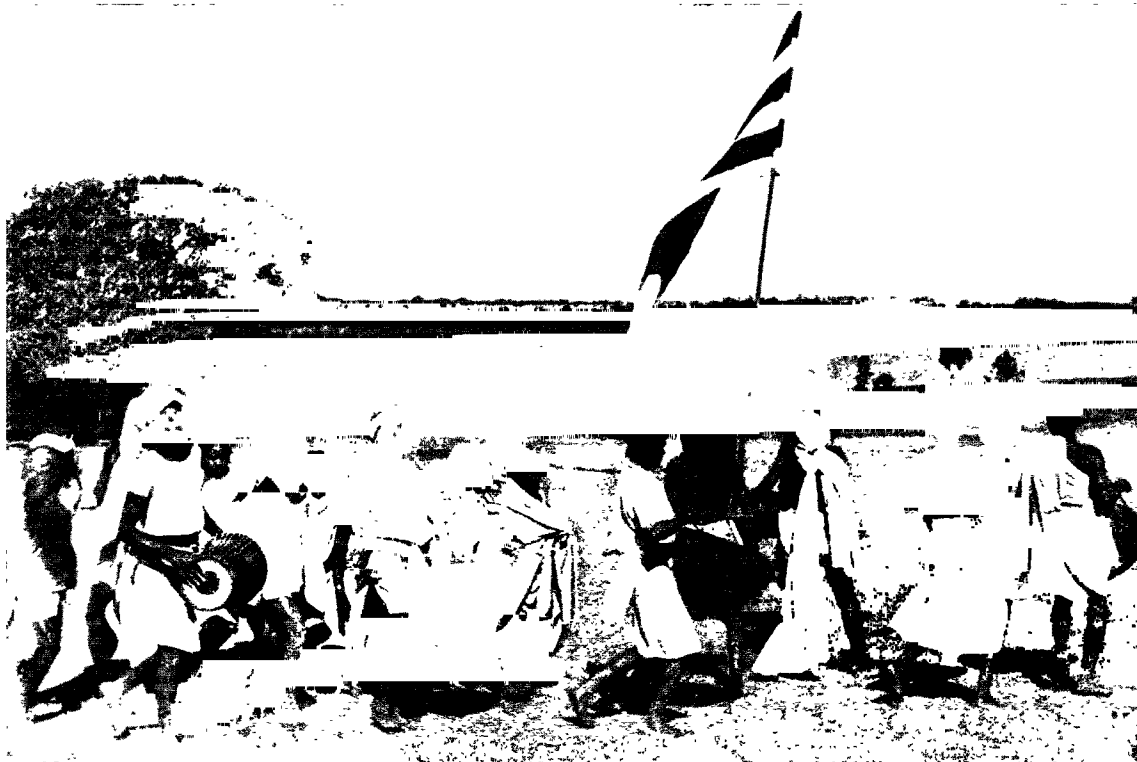


Abb. 21. Desvali in Lupunpath (zu S. 63)



Abb. 22. Dol in Jubhipath. Der 3. links mit Schellengürtel, nach ihm Frau (zu S. 64)

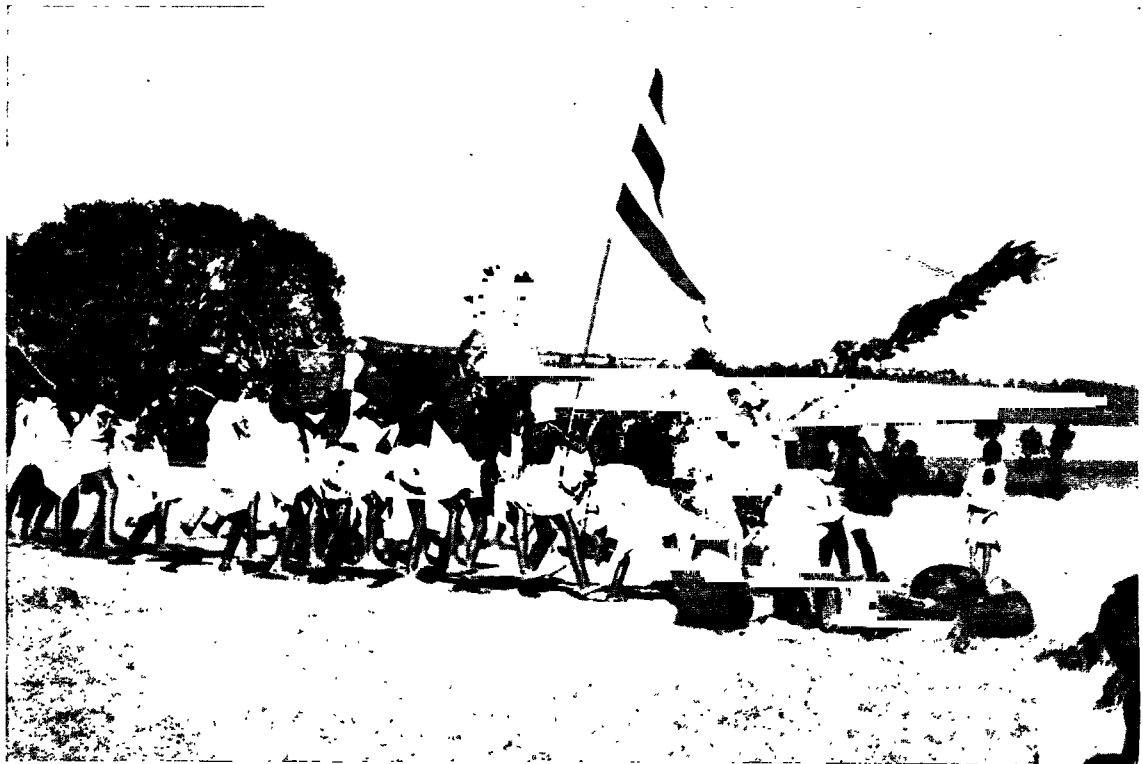


Abb. 23. Dol in Lupungpath. Einer hat eine Worfel an seinen Knüppel gehängt (zu S. 64)



Abb. 24. Lujki in Jubhipath; links die alte, rechts die neue Fahne; links Frauen (zu S. 64)



Abb. 25. Taria in Kerakair. Der erste links mit Fussringen, nach ihm 2 Frauen (zu S. 64 f.)



Abb. 26. Domkaich in Lupungpath; rechts Zuschauer (zu S. 65)



Abb. 27. Matha in Jubhipath (zu S. 65)



Abb. 28. Hochzeit in Jubhipath: versperrter Dorfeingang. Mädchen mit Zeremonialtöpfen der ankommenden Partei. Links das Hochzeitshaus (zu S. 84)



Abb. 29. Ebenda: Umzug um das Hochzeitsdach. Die Töpfe am Mittelpfosten (zu S. 84)



Abb. 30. Ebenda: das Brautpaar grüsst die Versammlung, links die Braut mit roten Streifen am Gewand. Blick auf die Höhen von Palamau (zu S. 84)

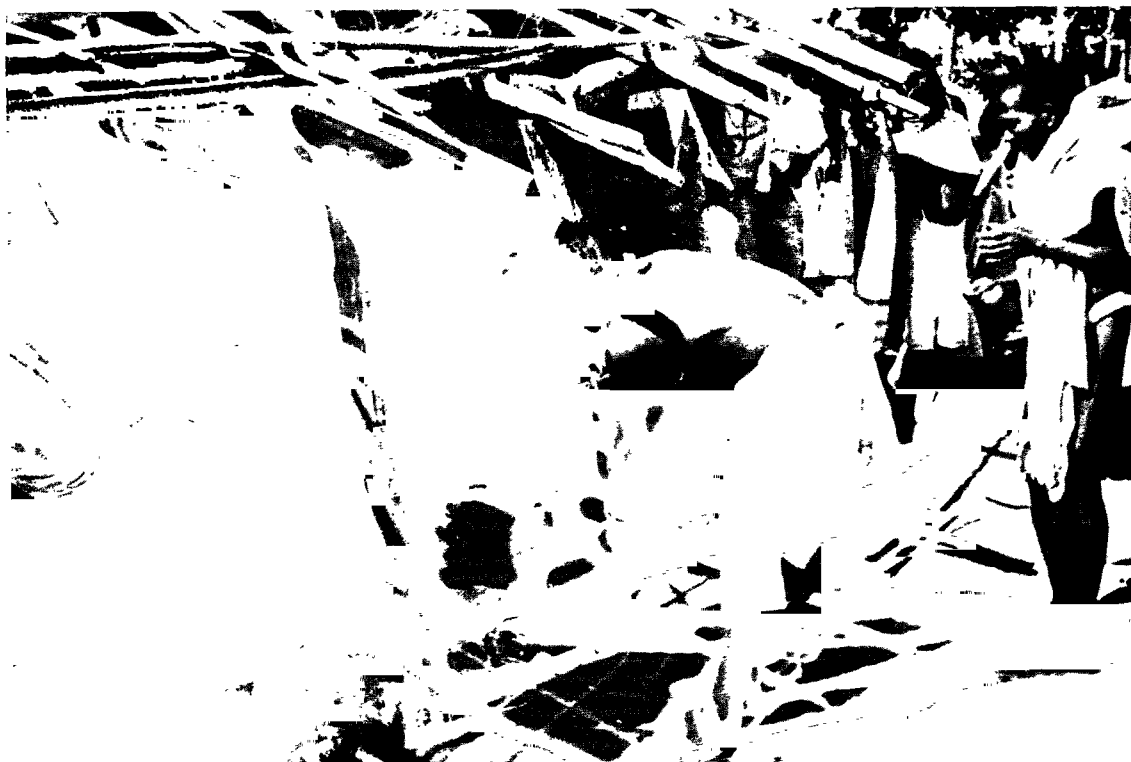


Abb. 31. Ebenda: das Opferschwein wird vor der Schwelle getötet; hinten das Festdach (zu S. 85)



Abb. 32. Ebenda: Ahnenopfer (zu S. 85)



Abb. 33. Ebenda: der Bräutigam zeichnet die Braut (zu S. 85)



Abb. 34. Ebenda: das mit Wasser besprengte Paar flüchtet ins Haus (zu S. 86)



Abb. 35. Ebenda: Einladung zum Festschmaus. Hinten Frauen mit Pfeifen (zu S. 87)



Abb. 36. Grab eines Asûr in Asûrtoli (zu S. 90)



Abb. 37. Frisches Bhuimhar-grab von Aonratoli. Am Kopfende Tontopf mit Wasser und Zahnputzästen. Dahinter Gedenksteine (zu S. 90)



Abb. 38. Asür-teich, u.z. der grösste bei Musgutri. Wasserbüffel (zu S. 98)



Abb. 39. Naoratan im Morgendunst. Vorne 2 Tempel, hinten Palast mit Zinnen und Stufenpyramide; im Stockwerk 9 Zimmer, 3×3 m. mit Holzdecken (zu S. 108, 111)



Abb. 40. Die Götter des Birhor-dorfes am Marolghat, auf der Plattform um den Mittelpfosten des Tempels (zu S. 110, 126, 160)

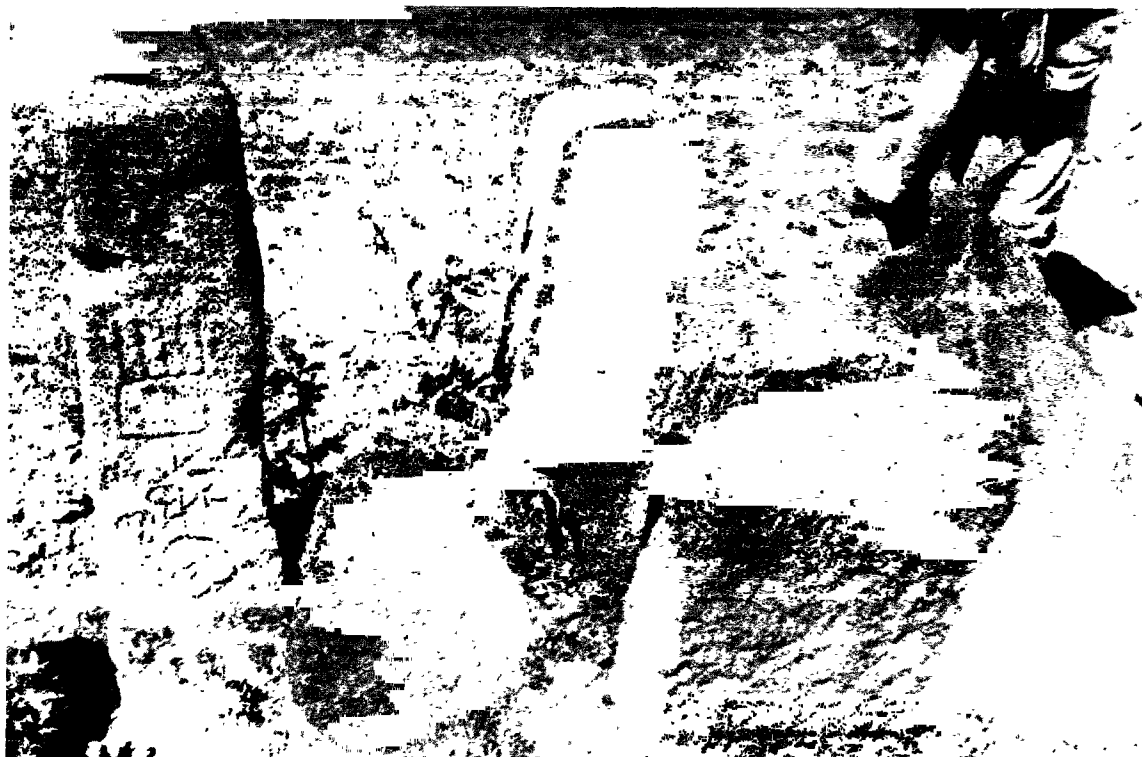


Abb. 42. Gedenksteine in Shergati (zu S. 163)



Abb. 41. Gedenksteine in Poona am Zusammenfluss von Muta und Mula. Relief eines Nāga (zu S. 163)



Abb. 43. Gedenksteine am Govardhanaberg, mit Viṣṇus Fussspuren (zu S. 162)



Abb. 44. Bīrnāth von Jairagi, mit dem Ahir des Dorfes (zu S. 163 f.)

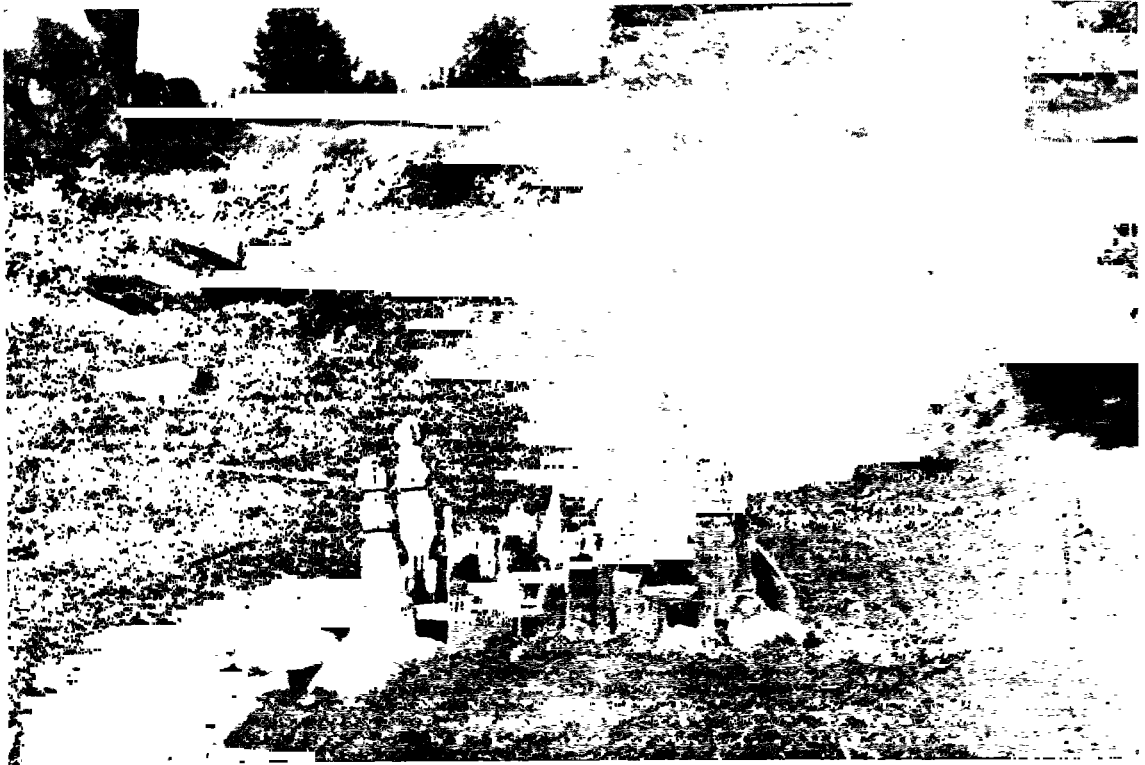


Abb. 45. Brunnen der Oraon bei Musgutri (zu S. 159)

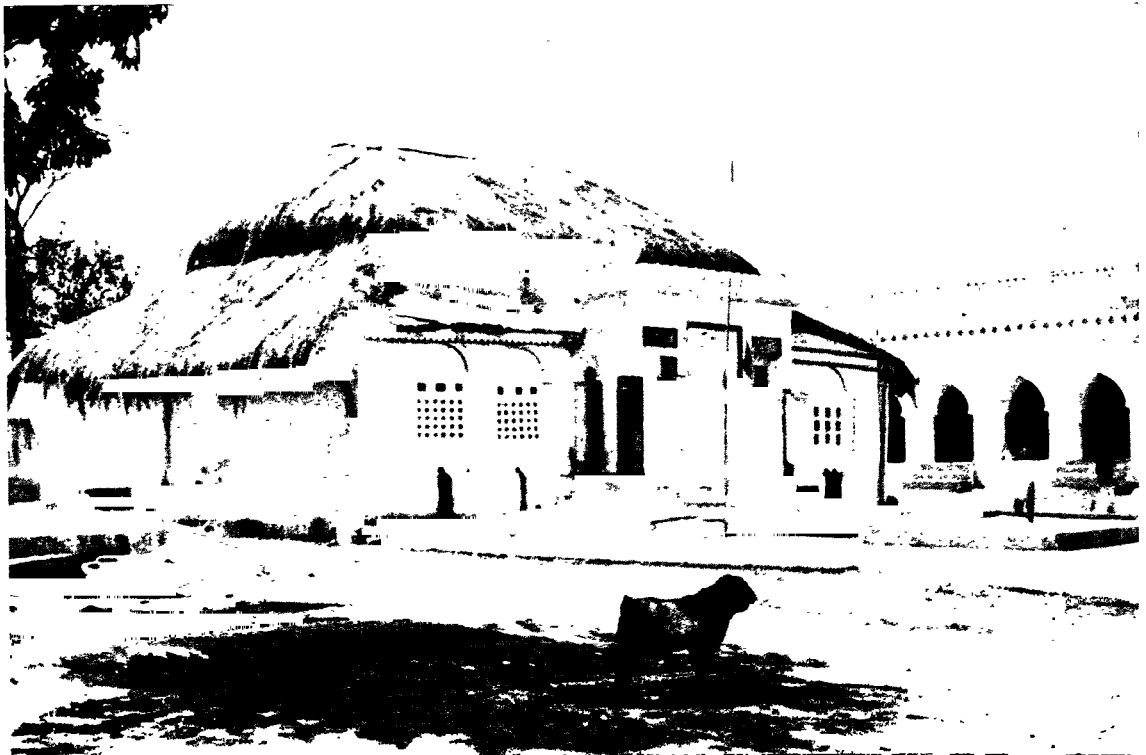


Abb. 46. Devī-tempel in Jashpurnagar, hinten der Palast, vorne eine Ziege (zu S. 162)

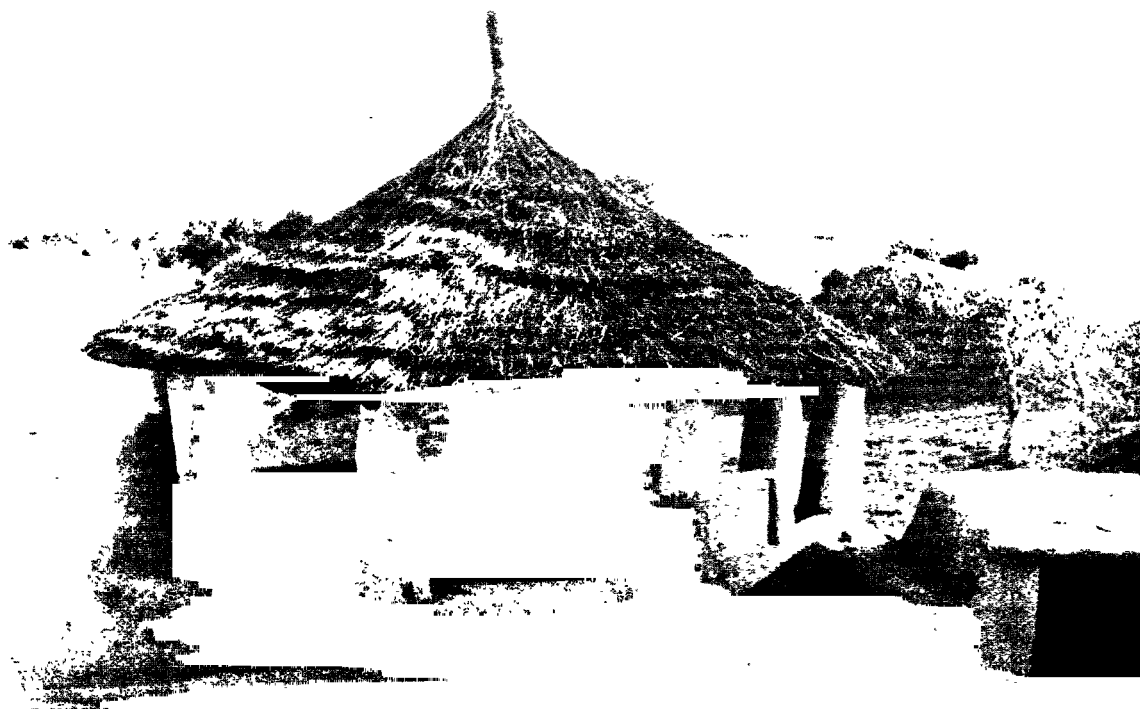


Abb. 47. Rundtempel des Hanuman in Mahāvana (s. Abb. 2), rechts der Eingang in die Höhle, Handabdrücke auf den Pfosten. (zu S. 162)

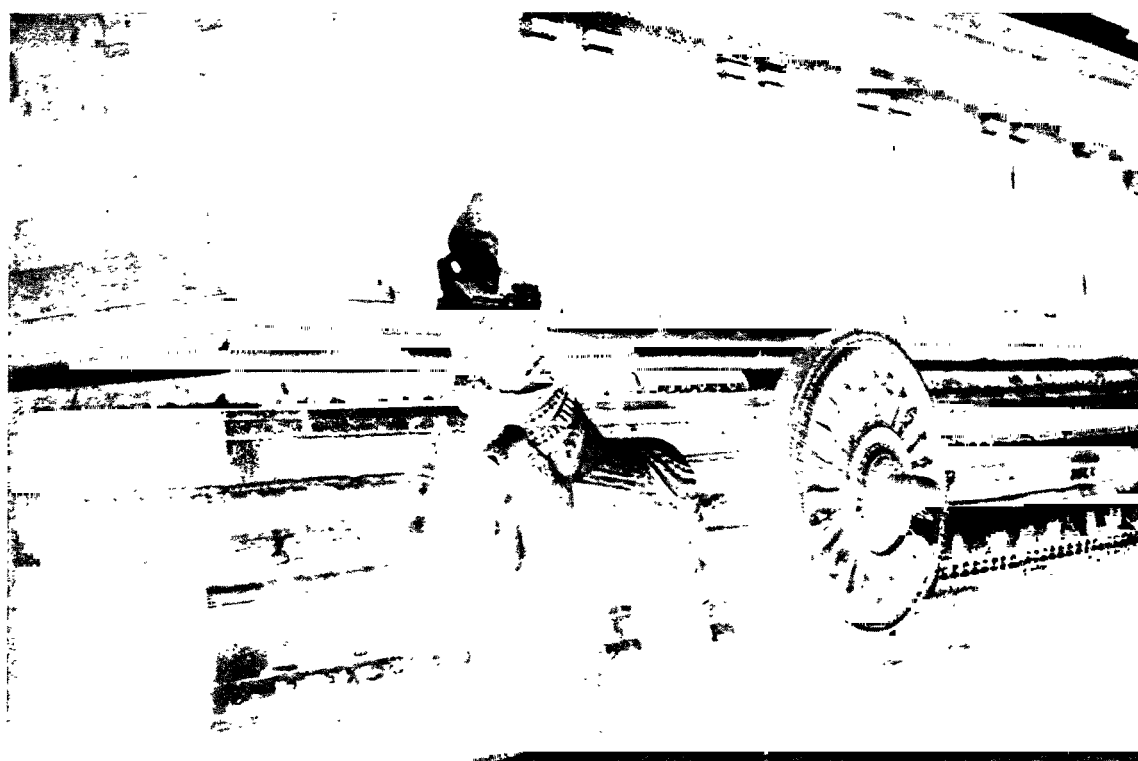


Abb. 48. Tempel des Nāgeśvara in Conjeevaram (zu S. 162)

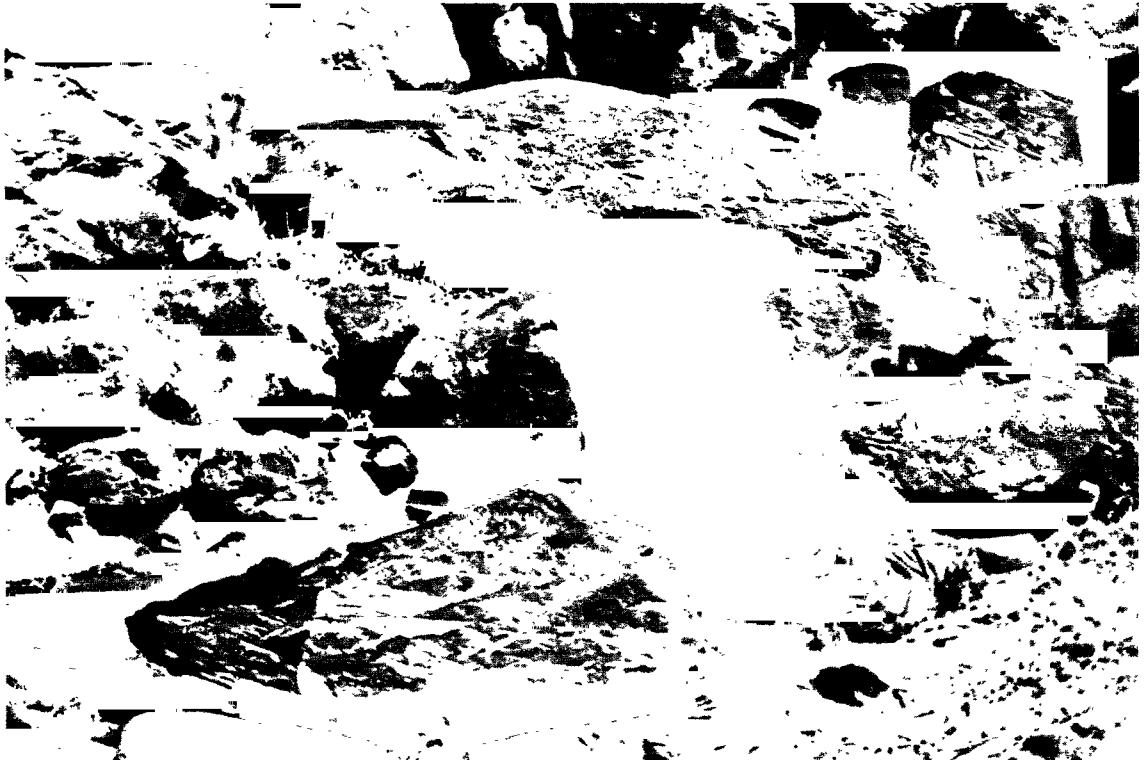


Abb. 49. Eine der Höhlen im kyklopischen Turm des Jarāsandha in Rajgir (zu S. 164 f.)

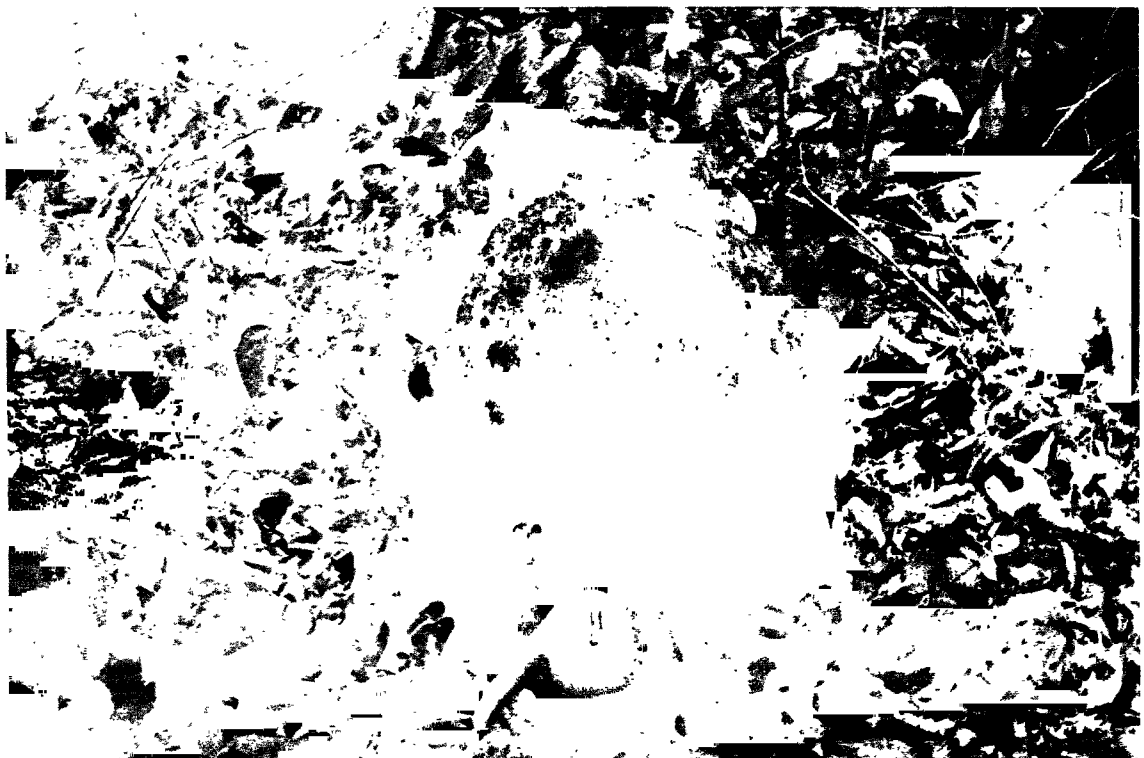


Abb. 50. Elefantenurne im Djangel bei Narainpur, der abgebrochene Kopf am Boden (zu S. 165)



Abb. 51a. Gesichtsurne von Mamerla: links ist der obere Rand erhalten; Nase und Augen sind auf den Hals des Gefässes modelliert; $\frac{1}{2}$ nat. Grösse (zu S. 166)

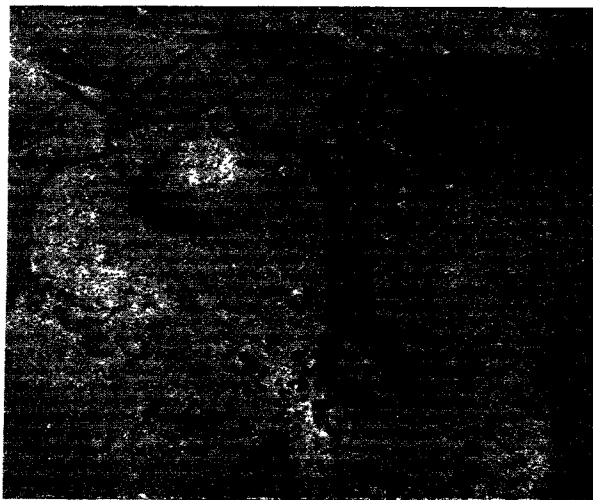


Abb. 51b. Krieger von Hoshangabad (zu S. 171)



Abb. 52. Asketenhütten bei Rikhikesh an der Gangā (zu S. 166, 176)



Abb. 53. „lingam“ der Oraon in Tangar (zu S. 159, 190)



Abb. 55. Vor der Cella des Tempels des Dugdheśvara bei Mirzapur (zu S. 93, 208)



Abb. 54. Gangādvāra (Tor der Gangā): Quelle der Godāvarī: unter dem Dach die Gestalt der Flussgöttin; davor ein Priester, der den 3 Witwen, die eben gebadet haben (in der Grotte rechts), ihr Geldopfer abnimmt. Seine Hand verdeckt gerade den Kuhkopf (zu S. 201)



Abb. 56. Das lingam im Muṇḍeśvarī-tempel bei Bhabua (zu S. 224)

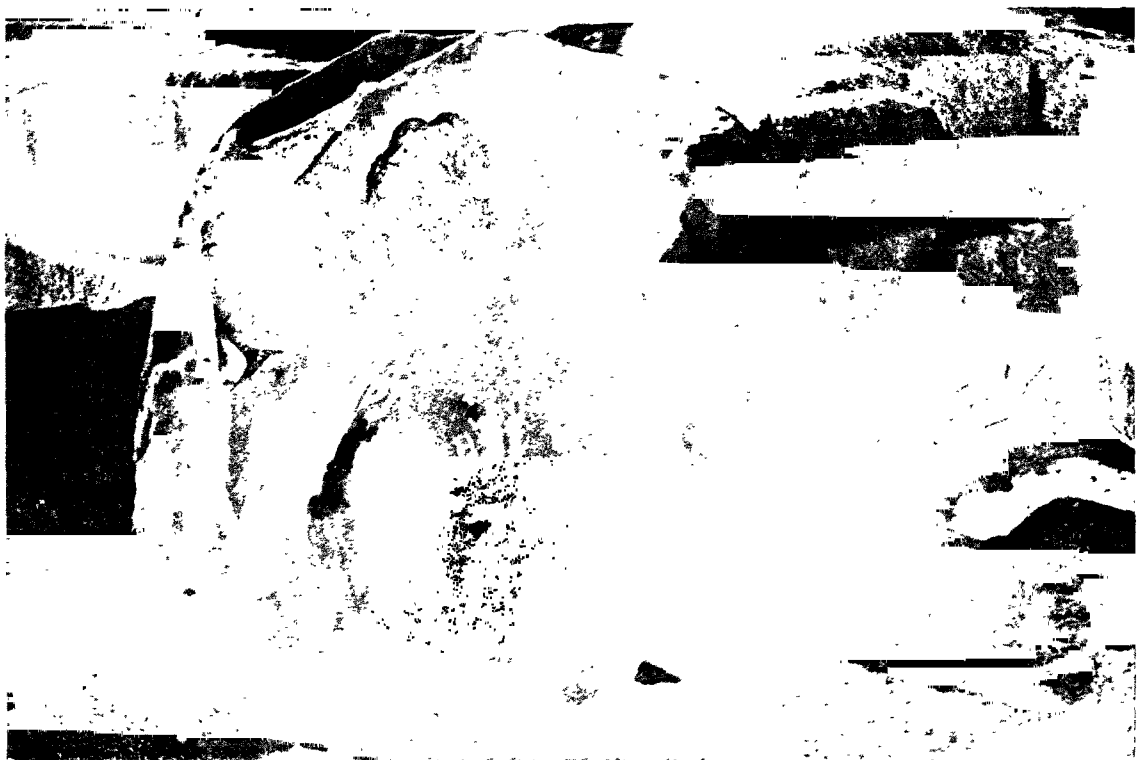


Abb. 57. Auf dem Mandara-berg, angeblich Kopf der Vāsuki-schlange, eher Śiva als Töter des Andhaka (zu S. 204, 241)

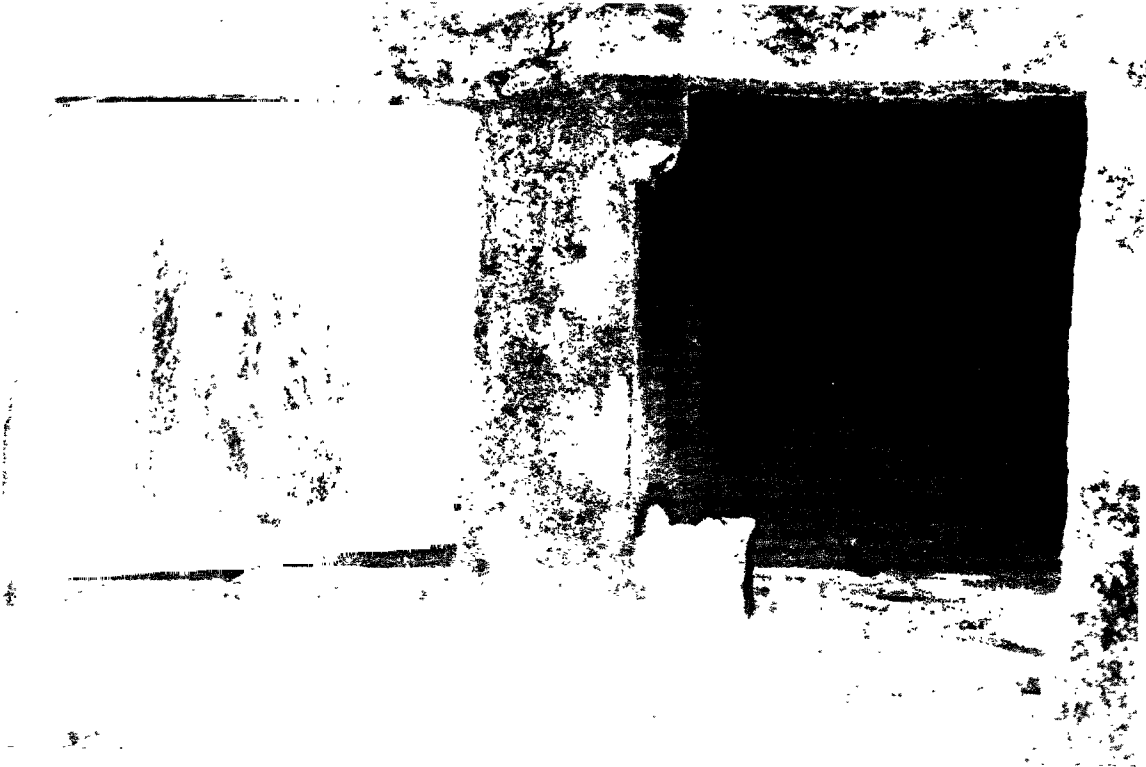


Abb. 58. Ebenda: Relief des Hanuman (zu S. 259)



Abb. 59. Ebenda: Kopf des Madhu (zu S. 290 f.)



Abb. 60. Bhīmasena aus Vijayanagara: er schwingt die Keule, trägt zierlich die Lotusblüte, eilt im Knielaufschema, wäre mit Hanuman zu verwechseln, wenn er einen Schwanz hätte. Man sieht aber nur sein Schwert hinter ihm. Zum Gürtel vgl. Rao II, 1, pl. 20. (zu S. 298 f.)

Central Archaeological Library,
NEW DELHI.

12152

Call No. 572/Rule.

Author—Ruben, W

Title—Eisen Schmiede Und
Damonen in Indien.

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.

S. B., 148. N. DELHI.